Prof. Dr. Drs. H. Makhrus M, S.H., M.Hum.

DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Penerbit
IERPRO KREASINDO

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Oleh:

Prof. Dr. Drs. H. Makhrus Munajat, S.H. M.Hum.

IERPRO KREASINDO

Dinamika Hukum Islam di Indonesia

Prof. Dr. Drs. H. Makhrus M, S.H., M.Hum., Penulis
Yogyakarta: 2019
x + 340 hal.; 14 x 21 cm
ISBN : 978-602-53965-2-6
Layout dan Desain Sampul : Robien

Hak cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini
dalam bentuk dan dengan cara apapun
tanpa ijin tertulis dari penerbit

Diterbitkan oleh

IERPRO KREASINDO
Jl. Gondosuli No. 21
Baciro, Gondokusuman, Yogyakarta
Telp. 081328778935
email : ierprokreasindo@gmail.com

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam, karena karunia, rahmat, hidayah, dan inayah-Nya kami dapat menulis buku yang ada di tangan pembaca. Shalawat dan salam mudah-mudahan tercurah kepada junjungan Nabi Agung Muhammad SAW. Sungguh suatu pekerjaan yang tidak ringan bagi penulis dalam menkaji Dinamika Hukum Islam di Indonesia. Tulisan ini di awali dengan ide-ide Pembaharuan atau transformasi pemikiran terhadap ajaran-ajaran Islam, termasuk dalam hal ini adalah transformasi pemikiran dari segi aspek hukumnya. Inilah bisa diartikan sebagai sejarah dinamika hukum Islam. Dinamika hukum Islam berupa transformasi hukum yang mengarah kepada beberapa hal, seperti *pertama*, hukum yang diperbarui pada mulanya pernah ada dan pernah dialami, akan tetapi perlu diperabarui. *kedua,* hukum itu dilanda zaman dan menjadi usang dan ketinggalan zaman, sehingga perlu ada hukum yang baru, *ketiga*, hukum yang sudah ada diaktualkan kembali dalam bentuk kreasi hukum baru.

Dengan demikian dinamika dapat diartikan sebagai tajdid (pembaruan adalah suatu yang pernah actual pada awalnya, tetapai karena perkembangan waktu, tuntutan zaman serta desakan kebutuhan, sesuatu itu tidak menjadi baru lagi, dan untuk mengaktualisasikan perlu dan harus mengacu kepada teks dan konteksnya yang semula. Memperbarui hukum sebagai suatu dinamika hukum bukan berarti mengadakan hal yang terhadapan hukum yang sudah ada, tetapi mengembalikan

ajaran kepada tujuan esensi diterapkanya syariah di muka bumi. Karean dinmika hukum Islam di Indonesia mengakui adanya tajdid (pembaharuan) tetapi tidak boleh melampui batas, sebab harus dibedakan mana yang boleh diubah dan mana yang tidak boleh diubah. Artinya semangat pembaharuan tetap tidak boleh lepas dari semangat tujuan syari'at.

Dinamika hukum Islam, menekankan pada spek pembaruan hukum Islam, sebab pembaharuan diperlukan dalam mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam. Dengan ketentuan bahwa pemaharu itu tidak boleh merubah nash al-Quran dan al-Hadis, namun yang perlu diperbaharui adalah interpretasi terhadap nash-nash tersebut. Dengan kata lain nash tidak boleh takluk terhadap perubahan zaman, tetapi pemahaman terhadap nash yang boleh mengikuti perkembangan zaman.

Demikian halnya dengan dinamika hukum Islam yang terkaita dengan transformasi pemikiran, yakni suatu proses dinamik yang mengarah kepada pembentukan karakter dan penampilan baru terhadap suatu masalah atau peristiwa. Dengan demikian transformasi pemikiran ialah timbulnya bentuk baru terhadap hasil pemikiran karena adanya dinamika waktu dan sosial.

Kalau pengertian transformasi disamakan dengan pembaruan, dapat ditemukan titik persamaan yaitu memunculkan pendapat baru dalam suatu masalah tanpa terlepas dari kontek aslinya. Namun di sisi lain ada perbedaan, yakni timbulnya transformasi pemikiran bertitik tolak dari pembaruan. Dengan kata lain adanya pembaharuan muncul transformasi pemikiran yang selanjutnya mnghasilkan

transformasi sosial. Transformasi sosial adalah bentuk menivestasi dari aktivitas rekayasa sosial dalam suatu kehidupan bermasyarakat. Transformasi sosial adalah suatu proses yang sadar, bukan terjadi dengan proses alamiah.

Akhir dari catatan ini penulis mohon dengan sangat handai taulan, untuk memberikan saran kritik dari isi buku ini, semoga buku yang saudara baca ini menginpirasi pembaca untuk membaca dan menulis serta bermanfaat bagi umat, akirnya penulis berharap semoga karya ilmiah ini bermanfaat, amin

Yogyakarta, April 2019
Penulis

Prof. Dr. Drs. H. Makhrus M. SH., M.Hum.

AUDITORIUM
ANTARA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL **i**

KATA PENGANTAR **iii**

DAFTAR ISI **vii**

BAB I HUKUM ISLAM DAN DINAMIKA SOSIAL **1**

A. Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran 1
B. Pembaruan Pemikiran Hukum dalam Islam 12
   1. Perubahan Ketetapan Hukum dalam al-Quran dan As-Sunnah 17
   2. Transformasi Pemikiran Hukum Islam Pada Masa Sahabat 22
C. Transformasi Pemikiran Hukum Islam Kekinian 32
D. Politik Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah 54

BAB II METODE PENETAPAN HUKUM **77**

A. Sumber Hukum dalam Islam 77
B. Pentingnya Penemuan Hukum 85
C. Metode Penemuan Hukum Islam 89
   1. Metode Penafsiran Teks Hukum (Interpretasi Literal) 91
   2. Metode *Ta'lili* 98
   3. Metode Sinkronisasi 104

BAB III HUKUM, MORALITAS DAN KEMASLAHATAN **107**

A. Hukum dan Moral 107
B. Moralitas dalam Hukum
1. Pengertian Moral 109
2. Landasan Ajaran moral 109
C. Hukum Islam dan Moralitas 116
1. Urgensi Moral Dalam Hukum 116
D. Sifat Dasar Hukum dan Moralitas 119
E. Kebangkitan Moralitas Hukum 129
F. Hukum dan Kemaslahatan 131
G. Kriteria Maslahat Menurut Syari'at 135
H. Maslahat dan Batasan- Batasannya 140
I. Maslahat dan Maqasid al-Syari'ah 144

BAB IV HUKUM, KEADILAN DAN KESETARAAN **161**

A. Pendahuluan 161
B. Permasalahan 164
C. Hukum Islam Dan Problem Penafsiran Teks 164
D. Asumsi berbasis Iman dan Penerapan yang merendahkan perempuan 177
E. Keadilan dan Kesetaraan 182
F. Bias gender dan Reinterpretasi Teks-teks Keagamaan 187
G. Penutup 195

BAB V DIALEKTIKA PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA: ISLAM TRADISIONALIS, MODERNIS, FUNDAMENTALIS DAN NEO-MODERNIS **197**

A. Klaster Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 197
B. Keluwesan dan Keluasan Hukum Islam 200
C. Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam 208
D. Rekonstruksi Pemahaman Ajaran Islam (Fiqh) di Indonesia 212
E. Pemikiran Islam Tradisionalis, Modernis dan Fundamentalis Di Indonesia 218
   1. Tradisionalime Islam 219
   2. Modernisme Islam 220
   3. Fundamentalisme Islam 221
F. Inklusifisme dan EkskIusifisme Islam: Gagasan Postmodernisme di Indonesia 223
G. Penutup 228

BAB VI BENTUK FORMULASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA **231**

A. Ke Arah Formalisasi Syari'ah Islam dalam Tata Hukum Indonesia 231
B. Kontribusi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia 239
C. Kontribusi Hukum Pidana Islam dalam Pembentukan Hukum Nasional 248

BAB VII PERJUANGAN POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIAAN **259**

A. Sejarah Perjuangan Politik Hukum Islam di Indonesia 259

B. Ke Arah Obyektifitas Hukum Pidana Islam di Indonesia 269

1. Dasar Pemikiran Obyektivikasi 274

2. Tawaran Model Obyektivikasi Hukum Islam di Indonesia 285

C. Obyektivikasi Hukum Pidana Islam di Indonesia 296

BAB VIII POLITIK HUKUM PIDANA ISLAM DI INDONESIA **311**

A. Perjuangan Politik Hukum Islam di Indonesia 311

B. Politik (Kebijakan) Hukum Pidana di Indonesia 312

C. Politik Hukum dalam Penetapan Pidana dan Masalah HAM 315

D. Politik Hukum Pidana Islam dalam Tata Hukum Pidana di Indonesia 317

DAFTAR PUSTAKA **321**

BAB I
HUKUM ISLAM DAN DINAMIKA SOSIAL

A. Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran

Pergumulan hukum Islam dengan realitas zaman selalu menuntut timbulnya pertanyaan ulang terhadap produk-produk ulama terdahulu, terutama jika dikaitkan dengan spectrum masalah dewasa ini yang semakin luas dan kompleks. Satu pertanyaan yang muncul adalah apakah hukum Islam mampu mengantisipasi perkembangan dunia modern atau tidak ?, apabila dilihat sejaraah perkembangan hukum Islam dari masa ke masa ditemukan kemampuan mengantisipasi problem yang muncul.[1] Hal ini disebabkan adanya kemampuan mujthaid menggali dan meng*istimbat*[2]kan hukum-hukum al-Quran dan as-Sunnah sesuai dengan perkembangan dan tunutan zaman. Sebagaimana diketahui dalam kajian hukum Islam bahwa dalam pokok-pokok berijtihad selalu bersandar pada al-Quran al-Sunnah dan al-Ra'yu. Al-Ra'yu adalah suatu pemikiran setelah melalui perenungan dan penelitian yang serius. Ia timbul dari proses berfikir yang matang dalam rangka

---

[1] Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transfoprmasi Pemikiran*, (Semarang: Dina Utama, 1996), hlm 9.

[2] *Istimbaṭ* adalah mengeluarkan makna-makna dari nash. Abd. Wahab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh.* (Kairo: Dār al-Qalam, 1990), hlm. 242.

mencapai suatu kebenaran berdasarkan pemahaman dan penggalian teks hukum sebagai sarana untuk mencapai hukum yang kontekstual.[3]

Memang harus diakui bahwa teks-teks hukum dalam al-Quran dan al-Hadis sangat terbatas adanya, padahal persoalan-persoalan hokum terus berkembang tanpa batas.[4] Sebagai konsekuensinya, para mujtahid harus melakukan penemuan hukum guna memberikan solusi terhadap berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat, baik yang ada hukumnya tetapi tidak jelas petunjuknya atau yang sama sekali tidak ditemukan hukumnya.[5] Ijtihad *bi al-Ra'yu* dalam rangka menetapkan suatu hukum yang sesuai dengan tuntutan zaman begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam nas. Sementara persoalan selalu berkembaang dan tidak ada kesudahannya, sedang nas telah berakhir (*inna al-hawadis la tatanaha wa al-nusūs tatanaha*).[6] Sedangkan kalau kita melihat dan mengungkap fakta sejarah dinamika hokum Islam, nyatalah bahwa sejak periode awal sejarah perkembangan Islam, Prilaku kehidupan muslim dalam keseluruhan aspeknya diatur oleh

---

[3] Ibn Qayim al-Jauziyah*, I'lam al-Muwaqi'în al-Rab al-'Alamin*, Juz, 1. (Kairo: Dār al-Fikr, ttp), hlm. 66.

[4]Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*,, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 1.

[5]Asjmuni A. Rahman, "Sorotan Terhadap Berbagai Masalah Sekitar Ijtihad" Pidatao Pengukuhan Guru Besar, Yogyakarta tanggal 25 mei 1996, hlm. 4..

[6]Sesungguhnya masalah-masalah yang bar uterus berkembang sedang nas teks tetap tak akan berubah; Abū Zahrah, *Tarîkh al-Mażāhib al-Islāmiyyah,* Juz, 1. (Kairo: Dār al-Fikr, ttp.), hlm.5.

hukum Islam.[7] Dan aturan itu tidak luput dari pemahaman dan penerapan hukum Islam itu sendiri secara tekstual dan kontekstual.

Islam, sejak turun wahyu terakhir, surat al-Māidah ayat 3, lengkap sudah risalah atau syari'at Islam yang diturunkan kepada Muhammad SAW. Risalah ini menjadi petunjuk bagi manusia dalam usaha mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Ini berarti bahwa seluruh petunjuk yang diperlukan manusia dalam mencapai tujuan hidupnya telah termuat dalam risalah yang diturunkan itu. Kenyataan menunjukkan sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW. sampai sekarang, banyak kejadian, peristiwa, dan persoalan hukum yang timbul, tumbuh dan berkembang sedemikian komplek, sehingga seakan-akan syari'at Islam yang disampaikan Allah SWT. kepada Nabi Muhammad SAW. itu tidak sanggup meresponnya lagi.[8] Memang harus diakui bahwa teks-teks hukum dalam al-Qur'an dan hadis itu sangat terbatas adanya, padahal persoalan-persoalan hukum terus berkembang tanpa batas.[9] Sebagai konsekuensinya, para hakim dan petugas-petugas hukum lainnya harus melakukan penemuan hukum guna memberikan

---

[7]Sedemikian rupa pentingnya hukum Islam, sehingga mendorong sarjana barat, Joseph Schacht menyimpulkan: tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukum Islam, Joseph Schacht, *an Intraduction to Islamic Law,* (Oxpord: University Press, 1996), hlm. 1.

[8]Rachmat Djatnika, "Jalan Mencari Hukum Islami Upaya ke Arah Pemahaman Metodologi Ijtihad" dalam Amrullah Ahmad dkk., peny., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 99.

[9]Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 1.

solusi terhadap berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat, baik yang tidak jelas hukumnya maupun yang sama sekali tidak diatur hukumnya.[10]

Penemuan hukum lazimnya diartikan sebagai proses konkretisasi peraturan hukum yang bersifat umum terhadap peristiwa-peristiwa konkret yang terjadi di masyarakat. Sebagian ahli hukum lebih suka menggunakan istilah "pembentukan hukum" *(rectsvorming*) ketimbang "penemuan hukum" (*rectsvinding)* karena istilah penemuan hukum memberikan sugesti seakan-akan hukumnya sudah ada.[11] Kendati demikian, dalam konteks hukum Islam, istilah penemuan hukum lebih tepat, karena diyakini bahwa hukum itu tidak dibuat tetapi ditemukan. Mujtahid tidak membuat tetapi menemukan hukum, di samping karena adanya kenyakinan bahwa hukum itu dibuat oleh Tuhan sebagai *Syar'î.*[12]

Hukum Islam menghadapi tantangan lebih serius, terutama pada abad kemajuan dan teknologi. Untuk menjawab berbagai permasalahan baru yang berhubungan dengan hukum Islam, para ahli hukum Islam tidak terbatas mengandalkan hasil ijtihad di masa lampau. Alasanya keterbatasan kemampuan dalam menjangkau masalah-masalah baru yang belum ada

---

[10]Asjmuni Abdurrachman, "Sorotan terhadap Berbagai Masalah Sekitar Ijtihad" Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah yang disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 Mei !996, hlm. 3-4.

[11] Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Sebuah Pengantar*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Liberty, 2005), hlm. 162.

[12] 'Abd al-Wahhab Khallaf, *, 'Ilm Uṣūl-l al-Fiqh*, hlm. 167.

sebelumnya.[13] Oleh karena itu perlu dan dianggap penting untuk menemukan rumusan-rumusan baru dalam rangka memberikan jawaban terhadap masalah kekinian yang belum ada jawabanya di masa silam. Sementara teks-teks hukum baik dalam al-Qur'an maupun hadis sangat terbatas adanya. Padahal, persoalan-persoalan hukum terus berkembang seiring dengan dinamika dan perkembangan masyarakat. Sebagai konsekuensinya, para mujtahid harus menggali, merumuskan dan melakukan penemuan hukum guna memberikan solusi terhadap berbagai persoalan hukum yang terjadi di masyarakat.

Dewasa ini penting diupayakan reformasi (*islah)* kajian hukum Islam dengan mengembangkan persoalan yang lebih variatif dan berorientasi kawasan. Pemikiran Hukum Islam perlu didukung oleh model berpikir yang bernuansa penemuan baru, diperkaya ilmu-ilmu sosial untuk membangun kehidupan bangsa yang agamis.[14] Ungkapan di atas sengaja dikutip untuk memberikan gambaran, bahwa pada dasarnya Islam memberikan tempat yang baik akan upaya-upaya reformasi (*islah*) dan pembaruan (*tajdid*).[15] Ada dua pemikiran dalam memahami syari'at Islam, pertama doktriner normative artinya Islam sebagai agama mendasarkan segala ajarannya pada al-Quran dan as-Sunnah, sehingga setiap individu Muslim harus

---

[13]Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm.1

[14]Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001, hlm.237. .

[15]Ibid.

mendasarkan segala aktivitas pada keduanya. Kedua pendekatan empiris-induktif, artinya pemahaman ak-Quran dan as-Sunnah tidak absolute, melainkan relative, sesuaai dengan sifat relative manusia itu sendiri. Oleh karena itu guna mendapatkan pemahaman ajaran al-Quran yang mendekati apa yang dikehendaki Allah, diperlukan model berfikir induktif sebagaimana dikenal dalam penelitian ilmu-ilmu sosial.[16] Pemahaman Islam secara kontekstual selalu diawali dengan penelitian matang terhadap suatu peristiwa yang ditetapkan hukumnya. Sehingga hasil ijitihad dari mujtahid tidak menyimpang dari kehendak syara'. Ijtihad *bi al-ra'yu* begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam nas. Sementara persoalan selalu berkemabang dan tidak ada kesudahannya, sedang nas telah berakhir.[17]

Mesti diingat kembali bahwa problem utama yang mendorong ulama untuk merumuskan berbagai teori dan metoe ijtihad adalah kenyataan abadi yang dihadapi oleh umat Islam, bahwa nash al-Quran dan Hadis terbatas secara kuantitatif, padahal peradaban (peristiwa hukum) selalu berkembang. Oleh karena itu berbagai teori dan metode ijtihadpun dirumuskan untuk mengembangkan nilai-nilai nash yang terbatas ke dalam realitas yang tak terbatas.[18]

---

[16]Akh. Minhaji, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam (kerangka Metodologi)" dalam Jurnal *Dialektika Perdaban Islam: Dinamika,* Yogyakarta, Edisi Juli 2003. hlm.20-21.

[17]Abū Zahrah, *Tarîkh…,* Juz, 1. (Kairo: Dār al-Fikr, ttp.), hlm.5.

[18]Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006), hlm.48.

Jika ada seseorang mengatakan bahwa hukum Islam tidak bisa direformasi dan diubah, maka hukum Islam yang dimaksud adalah padanan kata syari'ah yang kebenaran bersifat mutlak dan absolut. Sebaliknya jika seseorang mengatakan hukum Islam itu dapat direformasi dan diubah, maka yang dimaksud hukum Islam di sini adalah padanan kata fiqh yang kebenaranya bersifat relatif.[19] Namun ada sebagaian pendapat bahwa rumusan hukum Islam (fiqh) juga tidak dapat diubah terutama setelah munculnya imam maźhab. Alasanya Imam maźhab sebagai mujtahid mutlak yang kebenaranya tidak diragukan, sehingga umat Islam cukup mengikuti pendapat imam mazhab. Hal ini yang menyebabkan reformasi dan pembaharuan hukum Islam stagnan (kemandegan). Jika pemikiran umat Islam modern hanya berorientasi pada pemikiran-pemikiran ulama masa lalu dan kurang memberikan perhatian pada proses pemikiran yang melatar belakangi produk-produk hukum Islam, maka umat Islam terkebiri dengan hanya terpukau pada materi-materi fiqh dan melupakan peran ushul fiqh yang justru menjelaskan proses penetapan hukum.[20]

Islam sebagai ajaran yang mempunyai watak dinamis selalu mendorong adanya gerakan reformasi dan pembaharuan, maka sulit dipahami jika ada sementara kalangan yang hanya mencoba menekankan kepentingan budaya barat dalam perkembangan hukum Islam kontemporer. Dengan tidak

---

[19] Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001, hlm.242.

[20]Ibid. hlm. 243.

mengecilkan pengaruh nilai-nilai barat harus diingat bahwa tujuan reformasi dan pembaharuan hukum Islam tidak mengikuti dan meniru hal-hal yang ada di barat, tetapi lebih dimaksudkan untuk membawa umat Islam ke jalan yang sesuai dengan ajaran hukum Islam. Bahkan sering kali dikatakan kedatangan Islam dapat dipandang sebagai gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam yang menakjubkan masyarakat Arab kala itu. Sedangkan gerakan reformasi selanjutnya yang cukup mengagumkan adalah munculnya kekuasaan Abbasiyah yang telah melahirkan revolusi besar di kalangan umat Islam, yang ditandai dengan terlibatnya non Arab yang secara bersama-sama dengan masyarakat Arab dan memberikan darma baktinya dalam perkembangan ilmu pengatuan. [21] Tegasnya, Nabi Muhammad telah membawa perubahan dalam wacana konsep pembaruan akidah tauhid yang menghasilkan transformasi pemikiran bagi bangsa Arab kala itu, yang akhirnya lahirlah transformasi sosial yang menyebar ke seluruh pelosok dunia.[22]

Secara historis dalam ajaran Islam baik dalam al-Quran maupun as-Sunnah membuktikan adanya perubahan dan pembaharuan hukum Islam, sebagai contoh adanya pengharaman khamr yang bertahap, adanya larangan ziarah kubur oleh Nabi dan dicabut sendiri oleh Nabi. [23]

---

[21]Ibid. 243-244.

[22] Umar Sihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* Semarang: Dina Utama, 1996, hlm. 78.

[23]Masalah perubahan ini, dibaca Q.S. al-Baqarah 219. an-Nisa: 43 dan al-Māidah : 90..

Gerakan reformasi bisa sesuai dengan pikiran-pikiran barat, tetapi juga mungkin berbeda. Bahkan gerakan reformasi itu sendiri tidak jarang justru bertentangn dengan pikiran dan sekaligus sikap anti barat. Seperti perang –perang suci (jihad) yang dilancarkan melawan penjajah barat, baik di Afrika, India maupun di Asia Tenggara merupakan contoh jelas dalam hal ini. Kalau di Indonesia Akh Minhaji mencontohkan gerakan melawan Belanda yang dipimpin oleh Semantri atau kiai Lanceng di Sampang Madura dan gerakan yang dimotori oleh

---

يسئلونكعَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ

"Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Peringatan berikutnya supaya jangan melakukan sholat dlm keadaan mabuk belum sampai pengharaman

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan,

Peringatan terakhir adalah pengharaman mutlak dari jenis minum-minuman keras.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠

Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah[434], adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

al-Islah, satu organisasi gerakan pembaharu di Bangkalan Madura yang menentang bercokolnya penjajah.[24]

Ada perbedaan yang mendasar antara gerakan reformasi di Barat dan Islam. Di Barat orientasi reformasi dan pemharauan ditekankan pada "looking forward' (to lookforward), artinya untuk mengatasi persoalan yang ada diperlukan kemampuan menatap masa depan dan tidak bergantung masa silam. Sedangkan dalam Islam justru sebaliknya. Dalam Islam, upaya reformasi dan pembaharuan justru didasarkan pola pandang "looking backward" (to look backward), karena itu reformasi dan pembaharuan hukum Islam harus melihat ke belakang, terutama masa awal Islam. Ini terscermin dalam slogan "kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah" Sloga ini harus dipahami, bahwa untuk maju, umat Islam harus mampu melepaskan diri dari beban-beban sejarah yang terwujud dalam bentuk pemahaman dan praktik yang telah mentradisi dan mapan yang justru menghambat kemajuan. Kemudian kembali kepada ajaran murni dengan upaya interpretasi berdasarkan kondisi riil dan kontemporer. Dengan demikian upaya pemahaman ajaran hukum Islam selalu aktual dan sejalan dengan tuntutan umat dan sekaligus tidak keluar dari prinsip-prinsip ajaran Islam.

Dengan demikian ada dua faktor yang melatarbelakangi reformasi dan pembaharuan hukum Islam: faktor eksternal dan internal, Faktor internal selalu banyak mendominasi dalam gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam termasuk

[24]Akh Minhaji mengutip Disertasi Kuntowijoyo, *Social Change in an Agrarian Society, Madura,* 1850-1940.dan dimuat pada Jurnal Profetika , hlm. 262.

dalam masa modern separti dewasa ini. Sedang faktor eksternal ada dua: pertama faktor positif pengaruh barat dan kedua kesadaran adanya pengaruh negataif dari budaya Barat. Dan gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam pada masa modern ini lebih banyak disebabkan oleh dinamika internal terutama seteleh melihat adanya jarak anatar realitas umat Islam dan ajaran ideal Islam itu sendiri.[25]

Ijtihad selalu menempati posisi sentral, hal ini dikarenakan, bahwa al-Quran dan al-Hadis telah berhenti bersamaan dengan wafatnya Nabi, sementara masalah terus dan selalu berkembang. Pada perkembanganya terjadi perbedaan di kalangan ulama (mujtahid) dalam memahami al-Quran dan al-Hadis. Ijtihad yang dilakukan oleh mujtahid kadang kala berbeda baik dari segi metode maupun hukum yang dihasilkan Ada sebagian mujtahid mementingkan teks tetapi juga ada yang berkecenderungan mengedepankan konteks.[26] Sebagaimana diketahui dalam kajian hukum Islam bahwa dalam pokok-pokok berijtihad menggunakan al-Quran al-Sunnah dan al-ra'yu. Al-Ra'yu adalah suatu pemikiran yang timbul dari hati nurani setelah melalui perenungan dan penelitian yang serius. Ia timbul dari proses berfikir yang matang dalam rangka mencapai suatu kebenaran berdasarkan indikasi yang ada.[27] Kaitannya dengan upaya pengistimbatan hukum suatu

---

[25]Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam, hlm. 247.

[26] Akh. Minhaji, Tradisi Ijtihad dalam Islam (Dulu Kini dan Mendatang) Jurnal Hukum Edisi Juni 2001, Yogyakarta), hlm. 1.

[27] Ibn Qayim al-Jauziyah*, I'lam al-Muwaqi'în al-Rab al-Alamin*, Juz, 1. (Kairo: Dār al-Fikr, ttp), hlm. 66.

pendapat dikatakan al-Ra'yu yang benar, jika pendapat itu diawali dengan penelitian matang terhadap suatu peristiwa yang ditetapkan hukumnya. Sehingga hasil ijitihad dari mujtahid tidak menyimpang dari kehendak syara'. Ijtihad *bi al-ra'yu* begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam nas.[28] Sejak periode awal sejarah perkembangan Islam, Prilaku kehidupan muslim dalam keseluruhan aspeknya diatur oleh hukum Islam.[29] Oleh karena itu, ijtihad adalah suatu keharusan[30], karena secara epistimologis paling tidak ada dua hal penting dalam hukum Islam, yakni menyangkut sumber hukum dan metode dalam memahami sumber hukum tersebut.[31]

---

[28]Abū Zahrah, *Tarîkh al-Mażāhib al-Islāmiyyah,* Juz, 1. (Kairo: Dār al-Fikr, ttp.), hlm.5.

[29]Sedemikian rupa pentingnya hukum Islam, sehingga mendorong sarjana barat, Joseph Schacht menyimpulkan: tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukum Islam, Joseph Schacht, *an Intraduction to Islamic Law,* (Oxpord: University Press, 1996), hlm. 1.

[30]Baca selengkapnya Akh' Minhaji "Tradisi Ijtihad dalam Islam (Dulu Kini dan Mendatang)" Jurnal Hukum Edisi Juni 2001, Yogyakarta. Hlm. 5-11.

[31]Arti "sumber hukum Islam" ahli ushul menggunakan istilah *dalil-dalil syar'iyyah (al-adillah al-syar'iyyah).* Penggunaan istilah *maṣādir al-ahkām* oleh ulama sekarang ini tentu yang dimaksudkannya adalah searti dengan istilah *al-adillah al-syar'iyyah*.[31] Walaupun sesungguhnya ada perbedaan kalau kita cermati, kata *masdar* jamaknya *masãdir* berarti wadah yang dari padanya digali, ditimba dan ditemukan norma-norma hukum.[31] Sedangkan kata *dalil* merupakan petunjuk yang membawa kita menemukan hukum tertentu. Baca selengkapnya masalah ini Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 1.

B. Pembaruan Pemikiran Hukum dalam Islam

Pembaruan atau transformasi pemikiran terhadap ajaran-ajaran Islam, termasuk dalam hal ini adalah transformasi pemikiran dari segi aspek hukumnya, para ulama kontemporer meyakini adanya dasar hukum persoalan tersebut yakni, hadis Nabi:

ان الله يبعث لهذه الامــة على رأس كل مــائة من يجــد د لهــا دينهــا[32]

Artinya: "Sesungguhnya Allah mengutus untuk umat ini di penghujung setiap saratus tahun, orang yang mengadakan pembaharuan (interpretasi) agama untuknya".

Selain hadis di atas juga ada hadis lain yang bertemakan pembaharuan, yakni:

جديدوا ايمــانكم, قيل يـا رسـول الله وكيـف تجـدد ايمــاننا ؟ قـال أكثـروا من قول لا اله الا الله.[33]

Artinya: "Perbaruilah imanmu, Rasul ditanya, Bagaimana cara memeperbaharui iman kami , rasul menjawab: Perbanyaklah ucapan La ilaha illallah".

Meskipun hadiś di atas konteknya berbeda dengan hadis pertama namun dapat dijadikan argumentasi, bahwa Nabi Muhammad selalu menganjurkan kepada umatnya, untuk senan tiasa mengadakan pembaruan terhadap ajaran agamanya, termasuk hukum-hukumnya.

---

[32]Abū Dawud, *Sunan Abî Dāwūd, (Mesir:* al-Musţafā al-Halabî wa Awladuhu, 1955), juz II: 424.

[33]Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Ibn Hambal*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), juz. III, hlm. 309

Istilah pembaruan berasal dari akar kata "baru" yang dalam konteks bahasanya menghimpun tiga pengertian yang tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang , yakni:

1. Barang yang diperbarui, pada mulanya pernah ada dan pernah dialami oleh orang lain
2. Barang itu dilanda zaman dan menjadi usang dan ketinggalan zaman
3. Barang itu kembali diaktualkan dalam bentuk kreasi baru.[34]

Pembaruan adalah suatu yang pernah actual pada awalnya, tetapai karena perkembangan waktu, tuntutan zaman serta desakan kebutuhan, sesuatu itu tidak menjadi baru lagi, dan untuk mengaktualisasikan perlu dan harus mengacu kepada teks dan konteksnya yang semula.

Al-Qumi sebagaimana yang dikutip oleh M. Abd ar-Rauf al-Manaawi mendefiniskam tajdid sebagai menghidupkan kembali al-Quran dan al-Hadis yang pernah actual dan menetapkan hokum berdasarkan suatu perbuatan berdasarkan kedua sumber tersebut.[35]

Berdasarkan pengertian di atas, maka memperbarui agama bukan berarti mengadakan hal yang terhadapa agama, tetapi mengembalikan ajaran yang sudah bercampur dengan keadaan bid'ah menjadi murni kembali seperti semula. Maka seorang pembaharu di sini adalah orang yang ahli dalam bidang agama, baik yang beralian dengan amaliyah maupun

---

[34]Rifyal Ka.bah dan Bustami Sa'id, , Reaktualisasi Ajaran Islam (Pembaharuan Agama Visi Modernis dan Pembaharuan Agama Visi Salaf, (Jakarta: Minaret, 1987), hlm. 52.

[35] M. Abd ar-Rauf al-Manaawi *Faṭ al-Qadir bi Syarh al-Jami al-Ṣaghir*, (Beirut: Dār al-Firk, 1972), Juz II, hlm. 281.

hukum pokok. Adapun sebagian pemikir seperti DR. Thahan dan Aahmad Husnan mengakui adanya tajdid (pembaharuan) tetapi tidak boleh melampui batas, sebab harus dibedakan mana yang boleh diubah dan mana yang tidak boleh diubah. Artinya semanagt pembaharuan tetap tidak boleh lepas dari semangat tujuan syari'at.

Sejarah munculnya pembaruan di abad modern berawal dari terjadinya kontak antara barat dan dunia Islam, yakni setelah generasi tokoh-tokoh pembaharu Islam yang popular (seperti jamalaudin al-Afghani, Syekh Muhammad Abduh, Sayyid Ahmad Khan, Kemal Ataruk) melihat adanya kemunduran umat Islam. Sementara orang-orang barat mengalami kemajuan yang amat pesat karena mereka mengamalkan ajaran agama menyesuaikan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern.[36] Oleh karena itu tokoh-tokoh pembaharu Islam hendak mengikuti pola orang-orang barat dengan berusaha mengadakan pembaharauan terhadap ajaran-ajaran agama mereka. Namun di sisi lain ada pernyataan, bahwa kemajuan dan pembaharuan pemikiran umat Islam bukan terjadi karena adanya kontak dunia Islam dfan barat, melainkan ide itu muncul sejak periode Nabi Muhammad SAW. Yang mengisyaratkan setiap seratus tahun akan muncul pembaru guna memurnikan ajaran agamanya.

Sejarah telah membuktikan bahwa jauh sebelum majunya dunia barat (abad 1 H) muncul seorang pemabahru *mujaddid* kenamaan (Umar binAbd Aziz) yang telah merombak tradisi

[36]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta Bulan Bintang, 1967), hlm. 11.

yang sudah berjalan turun temurun dan mengembalikan citra kepemimpinan Islam seperti semula sebagaimana kepemimpinan Nabi Muhammad SAW dan Khulafaurrasyidin. Demikian juga Imam asy-Syafii yang mencetuskan metodologi pengkajian hukum Islam (*Uṣūl al-Fiqh*)[37]

Oleh karena itu tidak pantas umat Islam menolak adanya pembaharuan terhadap ajaran-ajaran Islam (terutama dalam bidang studi hokum Islam), sebab pembaharuan diperlukan dalam mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam. Dengan ketentuan bahwa pemaharu itu tidak boleh merubah nash al-Quran dan al-Hadis, namun yang perlu diperbaharui adalah interpretasi terhadap nash-nash tersebut. Dengan kata lain nash tidak boleh takluk terhadap perubahan zaman, tetapi pemahaman terhadap nash yang boleh mengikuti perkembangan zaman.[38]

Transformasi adalah proses dinamika yang mengarah kepada pembentukan karakter dan penampilan baru terhadap suatu masalah atau peristiwa. Dengan demikian transformasi pemikiran ialah timbulnya bentuk baru terhadap hasil pemikiran karena adanya dinamika waktu dan sosial. Transformasi disamakan dengan pembaruan, dapat ditemukan titik persamaan yaitu memunculkan pendapat baru dalam suatu masalah tanpa terlepas dari kontek aslinya. Namun di sisi lain ada perbedaan, yakni timbulnya transformasi pemikiran bertitik tolak dari pembaharuan. Dengan kata lain adanya pembaharuan muncul transformasi pemikiran yang selanjutnya

---

[37]Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarh al-Bukhāri,* (Mesir: Dār al-Bab al-Musţafā al-Halabi wa Awladuhu, t.t), Juz XIII, hlm. 295..

[38]Umar Shihab, *Transformasi* ...hlm. 40.

menghasilkan transformasi sosial. Transformasi sosial sebagaimana yang didefinisikan oleh Fuad Amsyari adalah bentuk menivestasi dari aktivitas rekayasa sosial dalam suatu kehidupan bermasyarakat. Transformasi sosial adalah suatu proses yang sadar, bukan terjadi dengan proses alamiah.[39] Selanjutnya dikatakan bahwa arah perubahan yang dituju oleh proses transformasi sosial pada umumnya diukur dari lima cirri pokok, yaitu 1) cirri ekonomi, 2) cirri keilmuan, 3) cirri budaya, 4) cirri sosial, dan 5) ciri politik.[40]

Tegasnya, Nabi Muhammad telah membawa perubahan dalam wacana konsep pembaharuan akidah tauhid yang menghasilkan transformasi pemikiran bagi bangsa Arab kala itu, yang akhirnya lahirlah transformasi sosial yang menyebar ke seluruh pelosok dunia.

1. Perubahan Ketetapan Hukum dalam al-Quran dan As-Sunnah

Transformasi adalah perubahan-perubahan ketetapan hukum dalam al-Quran dan as-Sunnah sebagaimana kita lihat dalam ayat yang terkait dengan pengharaman khamr dan perubahan arah kiblat. Contoh ayat :

يسئلونك عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ

[39]Fuad Amsyari, *Perjuangan Sosial Umat Islam Indonesia,,* (Jakarta: Media Indonesia, 1990), hlm. 34.

[40]*Ibid* .hlm. 36

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Ayat ini belum mengharamkan khamr dan judi yang menjadi kebiasaan orang Arab, hanya peringatan. Meskipun ada manfaat tapi madaratnya lebih besar.

Peringatan berikutnya supaya jangan melakukan sholat dlm keadaan mabuk belum sampai pengharaman

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ

وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ

أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا

فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوّٗا غَفُورًا ٤٣

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub[301], terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu Telah menyentuh perempuan, Kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun”.

Sebab Turun ayat di atas:

Ketika Abd Rahman bin Auf mengundang para sahabat untuk makan bersama dihidangkannya khamr. Pada saat tiba waktu sholat salah satu dari mereka diangkat imam dan ternyata keliru membaca:

قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ١ لَآ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ٢

1. Katakanlah: "Hai orang-orang kafir, 2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah.

قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ ١ أَعۡبُدُ مَا تَعۡبُدُونَ ٢

1. Katakanlah: "Hai orang-orang kafir, 2. Aku menyembah apa yang kamu sembah.

Peringatan terakhir adalah pengharaman mutlak dari jenis minum-minuman keras.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan".

Al Azlam artinya: anak panah yang belum pakai bulu. orang Arab Jahiliyah menggunakan anak panah yang belum

pakai bulu untuk menentukan apakah mereka akan melakukan suatu perbuatan atau tidak. Caranya ialah: mereka ambil tiga buah anak panah yang belum pakai bulu. setelah ditulis masing-masing yaitu dengan: lakukanlah, Jangan lakukan, sedang yang ketiga tidak ditulis apa-apa, diletakkan dalam sebuah tempat dan disimpan dalam Ka'bah. bila mereka hendak melakukan sesuatu Maka mereka meminta supaya juru kunci ka'bah mengambil sebuah anak panah itu. Terserahlah nanti apakah mereka akan melakukan atau tidak melakukan sesuatu, sesuai dengan tulisan anak panah yang diambil itu. kalau yang terambil anak panah yang tidak ada tulisannya, Maka undian diulang sekali lagi.

Ketiga ayat tersebut sebagai bukti adanya perubahan-perubahan penetapan hukum.

وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ١١٥

"Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, Maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah[83]. Sesungguhnya Allah Maha luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui".

Di situlah wajah Allah maksudnya; kekuasaan Allah meliputi seluruh alam; sebab itu di mana saja manusia berada, Allah mengetahui perbuatannya, Karena ia selalu berhadapan dengan Allah.

قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَاۚ فَوَلِّ وَجۡهَكَ شَطۡرَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۚ وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ لَيَعۡلَمُونَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّهِمۡۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعۡمَلُونَ ١٤٤

"Sungguh kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit[96], Maka sungguh kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya. dan Sesungguhnya orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi Al Kitab (Taurat dan Injil) memang mengetahui, bahwa berpaling ke Masjidil Haram itu adalah benar dari Tuhannya; dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan".

Maksudnya ialah nabi Muhammad s.a.w. sering melihat ke langit mendoa dan menunggu-nunggu Turunnya wahyu yang memerintahkan beliau menghadap ke Baitullah.

Adapun Transformasi dalam Hadis Nabi dapat kita lihat pada Riwayat at-Turmudzi dari Sulaiman bin Buraidah dari Ayahnya, Nabi Bersabda:

قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور, أذن لمحمد فى زيارة القبر أمه فزوروها, فانه تذكرة الاخرة[41]

Hadis ini menjalaskan adanya larangan kubur di awal Islam, hal ini dikawatirkan banyknya umat Islam yang musyrik karena masih lemahnya iman dan akidah mereka, tetapi pada perkemabngannya, dimana msayarakat muslim telah dianggap kebal akidah hokum berubah dan dianjurkannya umat Islam untuk menziarahi kubur keluarganya karena dengan berziarah dapat ingat akhirat. Kasus larangan menziarahi kubur dan

[41]At-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, (Mesir: Dār al-Bab al-Halabi wa Awladuhu, 1937), Juz, III: 270.

anjuran menziarahi kubur merupakan bukti adanya perubahan hukum yang dipengaruhi oleh dinamika waktu dan sosial.

Demikian halnya kasus boleh tidaknya menyimpan daging korban lebih bdari tiga hari. Pada mulanya nabi melarang menyimpan daging korban, hal ini disebabkan pada saat itu ada serombongan tamu dari Madinah dan daging disarankan untuk m anjamu para tamu, sehingga nabi melarang menyimpan daging korban. Pada tahun berikutnya Nabi ditanya apakah kami harus melakukan daging korban seperti tahun lalu: Nabi menjawab: "makanlah dan simpanlah daging korbanmu" [42]

Pada perkembangan hukum Islam kontemporer penyimpanan gading korban juga bisa terjadi dilarang ketika masyarakat muslim sekitar membuituhkan, dan bisa terjadi dianjurkan ketika masyarakt sudah kecukupan, bahkan tidak terbatas tiga hari, bisa satu minggu atau bahkan sebulan karena kemajuan teknologi ada alat yang membuat daging tahan lama. Demikian halnya larangan hadis tentang menyimpan dan memproduksi patung, pada saat itu kondisi umat Islam masih lemah dan bisa trauma tentang Tuhan mereka sebelumnay yang dibuat dari benda mati dan berupa patung, sehingga ada kekawatiran terjadi nya kemusyrikan. Pada dunia modern sekarang ini seni patung merupakan kreativitas manusia sehingga hukumnya tidak dilarang lagi, tetapi mubah.

[42]Yusuf al-Qaradhawi, *Awamil As-Sa'ah wa al-Murūnah fi asy-Syari'ah al-Islāmiyah,* alih bahasa Rifyal Kabah Keluasan dan Keluwesan Syariat Islam, (Jakarta: Minaret, 1988), hlm. 102.

2. Transformasi Pemikiran Hukum Islam Pada Masa Sahabat

Setelah wafatnya Nabi transformasi pemikiran Hukum Islam yang didasarkan pada al-Quran dan as-Sunnah tidak terjadi lagi, yang terjadi dan berkembang pasca wafatnya Nabi adalah transformasi terhadap interpretasi nash-nash tersebut. Dan transformasi inilah terjadai dari zaman ke zaman sampai sekarang ini.

Kita ambil contoh polemik pengumpulan ayat-ayat al-Quran oleh Abu Bakar, karena tidak diperintahkan oleh Nabi, sekali lagi dengan pertimbangan maslahat, abu Bakar harus berbuat. Umar ibn al-Khattab dikenal sebagai sosok dan tokoh yang pendapatnya menimbulkan kontroversi di kalangan sahabat kala itu. Kita lihat putusan dihapuskannya hukum potong tangan pada musim kelaparan dan dihapuskannya *muallafah qulūbuhum,* dalam penerimaan zakat.[43] Sikap Umar ibn al-Khattab bukan berarti mngubah ayat-ayat al-Quran melainkan menafsirkan ayat tersebut sesuai dengan kondisi social masayarakat tanpa mengurangi makna pesan ayat. Seperti penangguhan hukum potong tangan, karena asumsi bahwa pencurian dilakukan dalam keadaan terpaksa dan jika tidak melakukan akan menimbulkan kematian.. Demikian juga *muallafah qulūbuhum,* dihapuskan dari menerima zakat, karena orang Islam pada saat itu tidak perlu simpatisan dari orang-orang non Muslim. Maka sampai sekarangpun perlu dilihat antara teks dan konteks tentang lafad " *mualaf:* ia harus

[43]Umar Syihab, *Al-Quran dan Rekayasa Sosial*, (Jakarta::Pustaka Kartini, 1990), hlm. 26-27.

menerima zakat, bisa terjadi teks tersebut tidak berlaku untuk diterapkan, jika *mualaf*nya orang yang ekonominya kuat. Demikian juga praktik penemuan hukum yang dilakukan oleh Usman bin Afan dalam hal pembukuan al-Quran, lagi-lagi pertimbangan maslahat, karena dikawatirkan hilangnya al-Quran akibat meninggalnya penghafal-pengahafal al-Quran di medan Pertempuran.

Pada perkembangan berikutnya adalah transformasi pemikiran yang terjadi antara imam mazhab dan para murid setianya. Imam Malik melarang memelihara Anjing dalam rumah, larangan tersebut dilanggar oleh muridnya Abu zaid al-Qairawani, ia memelihara Anjing sebagai penjaga rumah. Ketika hal tersebut disampaikan kepada beliau bahwa hal itu tidak disukai Imam Malik, ia menjawab: " Seandainya Imam Malik hidup pada zamanmu, maka ia akan mengambil Singa atau Harimau sebagai penjaga rumahnya" [44]

Hal yang sama terjadi pada diri Imam Ahmad ibn Hambal dengam Ibn Taimiyah. Imam Ahmad memegang teguh hadis Nabi yang melarang orang non Muslim memimum minuman keras di tengah tengah orang Muslim, tetapi Ibn Taimiyah membiarkan orang Tartar mabuk-mabukan di kota Damascus, karena dengan mabuk-mabukan itu tidak sempat melakukan pembunuhan dan merampas harta benda masyarakat.

Perubahan mendasar dalam kehidupan manusia sesuai dengan perkembangan zaman selalu menuntut, pemabaruan, reformasi dan reformulasi rumusan hukum. Jika tidak, maka hukum yang ada tidak akan mampu melahirkan kemaslahatan

[44]Yusuf al-Qaradhawi, *Awamil, op cit,* hlm 142.

bagi kehidupan manusia, yang terjadi justru sebaliknya, hukum jadi pengekang dan kemajuan umat. Pertanyaannya adalah bagaimana cara melakukan perubahan, tetapai masih dalam batas-batas yang dibenarkan oleh Allah.[45] Secara metodologis upaya pemahaman ajaran syari'ah harus meliputi dua model pendekatan.[46] Pertama pendekatan doktriner, normatif. Hal ini penting, karena memahami ajaran syari'ah pada dasarnya menyangkut teks-teks yang datang dari Allah yang diyakini sebagai pedoman pokok kehidupan yang bersifat sakral dan transeden. Pendekatan filosofis semantik sosioligis, antropologis dan historis. Pendekatan ini sangat penting, sebab pemahaman terhadap suatu teks akan sangat dipengaruhi oleh banyuak faktor, baik bahasa maupun konteks sosial dari reks itu sendiri. Bahkan sekarang semakin dirasakan pentingnya kajian hermeneutika hukum (*legal hermeneutic*) yang dalam kajian hukum konvensional belum mendapat perhatian.[47]

Satu hal yang perlu mendapat perhatian adalah tentang Sifat teleologis hukum Islam. Sifat ini dapat dilihat dari tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapainya. Memang banyak teori dikemukakan dalam rangka menjabarkan cita-cita ini. Yang paling terkenal adalah teori *al-maqaṣid asy-syarî'ah.* Pencetus teori ini adalah al-Juwaini dan dikembangkan oleh muridnya

[45]Akhmad Minhaji, "Tradisi Ishlah dan Tajdidi dalam Hukum Islam" dalam Jurnal *Profetika*, hlm. 246-247.

[46] Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajain Ushul Fiqh" ditulis dalam jurnal dengan tema Tradisi Ishlah dan Tajdidi dalam Hukum Islam" dalam Jurnal *Profetika*, hlm. 248

[47]Ibid.

yang terkenal Imam al-Ghazali.[48] Setelah mengalami pengembangan puncak melalui imam asy-Syatibi, teori ini mengalami kemandegan panjang seiring dengan stagnasi ilmiah dunia Islam kala itu. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir, juga al-Maududi di India, merekomendasikan agar murid-murid mereka mengkaji *al-Muwafaqāt fi Uṣūl al-Ahkām,* buah pena al-Syatibi yang mengaplikasikan teori liberal ini. [49]

Perubahan dan perkembangan zaman yang selalu menuntut, pemabaruan, reformasi dan reformulasi rumusan hukum dapat dijelaskan dan dijabarkan dalam contoh seperti berikut ini: Persoalan zakat sebagai salah satu rukun Islam yang becorak sosial ekonomi, juga diperlukan pemiiran baru, misalnya zakat penghasilan,binatang kuda dan hasil tanaman Masalah kuda Nabi pernah bersabda "Tidak wajib zakat atas seorang muslim pada hamba dan kudanya" Hadis ini diikuti oleh Jumhur ulama kecuali Abu Hanifah.. Untuk kondisi keinian pendapat jumhur ulama perlu ditinjau kembali dan berpaling ke pendapat Abu Hanifah, Sebab sekarang banyak orang memanfaatkan kuda sebagai harta kekayaan yang sangat mahal harganya. Mengapa kambing wajib zakat kuda harus bebas dari zakat.[50] Demikian halnya tentang zakat hasil tanaman, jumhur ulama mewajibkan zkat terbatas pada tanaman makanan pokok, pendapat tersebut disanggah oleh

---

[48]Yudian Wahyudi, *Usul Fiqh Hermeneuitika*...hlm.44.

[49] Satria Efendi, "Maqashid al-Syari'at dan Perubahan sosial" dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag No. 33 Tahun XV, Januari 1991), hlm. 29.

[50]Imam an-Nawawî, *Imam Muslim Bisyarh an-Nawawî*, (Mesir: al-Matba'ah al-Misriyyah al-Maktabuha, t.t.), Juz VII, hlm. 55.

Abu Hanifah dengan mewajibkan zakat semua hasil tanaman termasuk sayur-sayuran. Alasan karena pada zaman dahulu hanya terbatas menanam tanaman bahan makanan pokok selain itu tidak, sekarang yang tanam adalah yang mempunyai nilai jual tinggi, seperti teh, cengkeh, coklat, dsb. Apakah tanaman yang menghasilkan laba tinggi tidak dikenakan zakat. Dalam hal ini pendapat Abu Hanifah perlu dilegalisasikan.[51]

Masalah Ibadah haji, banyak kasus yang perlu adanya reformulsai pemikiran hukumnya. *Tawaf ifadhah* dulu jamah harus suci, tetapi bagi wanita haid untuk kondisi kekinian bisa dibolehkan dengan cara menjaga agar darah tidak menetes. Hal perlu dipertimbangkan karena kalau harus menunggu berakhirnya masa haid jamaah bisa ketinggalan pesawat atau upaya dengan menkonsumsi obat penunda haid. Demikian juga masalah melempar jumrah yang seharusnya dilakukan setelah tergelincirnya matahari, maka pada era kekinian bisa dilakukan sebelum tergelincirnya matahari mengingat jama'ah haji sekarang berbeda kuantitasnya dibandingkan pada masa Nabi. [52] Mabit di mina dilkukan oleh jamaah yang hendak melempar jumrah pada tanggal 12-13 Dzulhijah.[53] Dengan meluapnya jamah haji mabit di Mina dapat dartikan bermalam di atas kendaraan dengan ketentuan mereka boleh meninggalkan Mina apa bila lewat tengah malam. Atu dapat dipegangi pendapat

---

[51]Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh az-Zakah* alih Bahasa Didin Hafidhudin, (Jakarta: Litera Anta Nusa, 1988), hlm. 232-233.

[52] Yusuf al-Qaradawi و *Al-Ijtihad Fi asy-Syari'ati al-Islāmiyyah: Ma'a Nażarah Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'aşirah,* (Mesir: Dār al-bab al-Halabi wa Awladuhu, 1958), hlm, 168.

[53]*Ibid.*

Abu Hanifah bahwa bermalam di Mina bukan rukun haji tetapi sunnah haji.[54] Terkait dengan persoalan ibadah haji adalah masalah pembayaran dam (denda) apakah tidak ditinjau ulang tentang pembayaran dam harus di kota Mekkah dan hanya dibagikan masayarakat Muslim di sana, padahal lebih bermanfaat jika dam dibayar di tanah air melalui kerabatnya atau dibayar sebelum berangkat ke tanah suci, karena masyarakat Indonesia lebih membutuhkan dibanding dengan masyarakat Arab, hal ini terkait dengan tujuan dari pembayaran dam yaitu adanya keadilan sosial.

Transformasi pemikiran hukum Islam merupakan tuntutan dari perkembangan zaman. Perkembangan zaman menuntut adanya pembaharuan dan reformulasi hukum itu sendiri.

Paling tidak ada satu kesimpulan penting dari pembahasan sebelumnya, yakni ijtihad merupakan suatu keharusan dan menjadi tuntutan untuk dilakukan pada setiap saat dalam rangka menjawab persoalan umat. Karena itu ketergantungan terhadap mazhab secara membabi buta semakin tidak mendapat tempat di mata umat. Nampaknya pemikiran Akh Minhaji mengenai model pendekatan dalam berijtihad perlu disikapi posistif, yakni pendekatan pertama doktriner normative artinya Islam sebagai agama mendasarkan segala ajarannya pada al-Quran dan as-Sunnah, sehingga setiap individu Muslim harus mendasarkan segala aktivitas pada keduanya. Kedua pendekatan empiris-induktif, artinya

[54]Abdurahman al-Jaziri, *Kitāb al-Fiqh Alā al-Mażāhib al-Arba'ah,* (Mesir: Dār al-Bab al-Halabi Wa Awladuhu, t.t.), juz, I: 665-666.

pemahaman ak-Quran dan as-Sunnah tidak absolute, melainkan relative, sesuaai dengan sifat relative manusia itu sendiri.[55] Lebih lanjut ditegaskan hasil hukum dari suatu proses berijtihad melalui model logika sangat bersifat relatif, luwes, fleksibel dan sekaligus dipandang mampu mengikuti denyut jantung dan perkembangan umat dengan tetap berlandaskan pada prinsip yang telah ada. Model pendekatan *empiris-historical-induktif* yang bercirikan *dialectical logic* sepadan dengan model kajian ilmu pengetahuan lainnya seperti dikenal di Barat dengan istilah *scientific approach* dengan hasil yang bersifat relatif.

Kedua model baik normatif maupun empirik mempunyai implikasi jauh terhadap teori-teori ijtihad yang berkembang selama ini, tidak jarang misalnya, sebagian mujtahid lebih menekankan pada pola pertama (normatif) dan tidak memberi perhatian pada pola kedua (empiris); akibatnya, hasil ijtihad cenderung tidak membumi dan tidak menyentuh persoalan umat. Sebaliknya sebagain mujtahid lebih menekankan pada pola kedua (empiris) dengan *al-aql* yang lebih dominan, baik dalam bentuk *maslahah, istihsan, qiyas* atau lainnya. Dengan alasan untuk menjawab persoalan riil di masyarakat. Mujtahid model ini sering terjebak pola pragmatisme dan utilitarianisme yang justru membawa mereka semakin jauh dari ketentuan teks.[56]

---

[55] Akh. Minhaji, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam (kerangka Metodologi)" dalam Jurnal *Dialektika Perdaban Islama: Dinamika,* Yogyakarta, Edisi Juli 2003. hlm.20-21.

[56]Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam, dulu, kini dan masa Mendatang" *Jurnal Hukum* Edisi Juni 2001, Yogyakarta t.t. p, hlm.15

Kompleksitas masalah yang dihadapi umat Islam dewasa ini menuntut para mujtahid berusaha mengantisipasi bentuk ijtihad. Pada dasarnya semua masalah telah ada dalam al-Quran dan as-Sunnah, akan tetapi ada yang ditegaskan secara tegas dan ada yang disebut secara global yang perlu penalaran mendalam. Permasalahan yang dihadapi umat Islam di berbagai tempat sangat kasuistik, artinya tidak semua persoaln yang dihadapi umat Islam di suatu tempat sama dengan permasalaha umat di temapt lain.[57]

Dengan demikian, tampak pentingnya pemakaian ijtihad yang cocok dengan situasi dan kondisi setempat seperti bentuk ijtihad berikut ini:

1. Ijtihad *Intiqa'i* (tarjih) yakni memilih salah satu pendapat yang terkuat dari beberapa pendapat yang ada di dalam karya para mujtahid.[58] Ijtihad ini diperlukan mengingat adanya sebagain teks yang bersifat relatif, sehingga tidak setiap persoalan terlepas dari perbedaan pendapat. Para mujtahid telah menetapkan hukum kala itu, dan sifatnya belum final, maka perlu ditilik kembali, apakah masih sesuai dengan situasi dan kondisi zaman. Upaya tersebut bukan berarti menolak pendapat para mujtahid terdahulu, melainkan ditransformasi sesuai dengan perkembangan zaman. Dalam ijtihad ini perlu diperhatikan kasus zakat hasil tanaman, jumhur ulama mewajibkan zakat terbatas

[57]Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* ...hlm.78.

[58]Yusuf al-Qaradawi, *Al-Ijtihad Fi asy-Syari'ati al-Islamiyyah: Ma'a Nażarah Tahliliyyah fî al-Ijtihad al-Mu'aşirah,* Mesir: Dār al-Bab al-Halabî wa Awladuhu, 1958, hlm. 150, .

pada tanaman makanan pokok, pendapat tersebut disanggah oleh Abu Hanifah dengan mewajibkan zakat semua hasil tanaman termasuk sayur-sayuran. Alasan karena pada zaman dahulu hanya terbatas menanam tanaman bahan makanan pokok selain itu tidak, sekarang yang tanam adalah yang mempunyai nilai jual tinggi, seperti teh, cengkeh, coklat. Apakah tanaman yang menghasilkan laba tinggi tidak dikenakan zakat. Dalam hal ini pendapat Abu Hanifah perlu dilegalisasikan.[59]

2. Ijtihad *Insya'i* (penalaran baru), artinya mengambil kesimpulan hukum baru (pendapat baru) terhadap suatu masalah yang belum pernah dikemukakan oleh oara ulama terdahulu. Ijtihad ini sangat diperlukan karena berbagai permasalahan yang timbul dalam perkembangan iptek, seperti pencangkokan organ tubuh, donor mata, bayi tabung (inseminasi buatan) dan lain sebagainya. Masalah-masalah ini adalah mutlak persoalan ijtihadiyyah, sehingga tidak akan tercapai jika hanya terpaku pendapat mujtahid terdahulu, sebab mereka belum menemukan kasus tersebut di atas.
3. Ijtihad Komparatif, artinya menggabungkan kedua bentuik ijtihad di atas (intiqa'i dan *insya'i*). Dengan demikian, disamping untuk menguatkan atau mengkompromikan beberapa pendapat, juga diupayakan ada pendapat baru sebagai jalan keluar yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman.[60]

---

[59]Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh az-Zakah* alih Bahasa Didin Hafidhudin, (Jakarta: Litera Anta Nusa, 1988), hlm. 232-233.

[60] Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* ...hlm.79-81.

Penelusuran pemikiran Akh Minhaji dalam masalah Ijtihad kekinian dengan berbagai kombinasi pemikiran ulama terdahulu merupakan suatu keharmonisan berfikir yang tentu saja apa yang telah dikemukan masalah sepintas dari persoalan ijtihad. Evaluasi dan kaji ulang terhadap proses ijtihad dalam rangka menjawab persoalan umat harus selalu dilakukan, sebab persoalan umat tidak sesederhana yang dibayangkan. Evaluasi ini bisa berhasil dengan baik jika umat Islam, terutama para mujtahid, terbuka dan mampu mengapresiasi perkembangan dan perubahan-perubahan yang terjadi. Sebagaimana ungkapan Ibn Qayyim al-Jauziyyah: *taghayir al-ahkām bitaghayir al-amkān wa al-azman wa al-ahwāl.* Hukum berubah karena perubahan tempat, zaman dan keadaan.

Barang kali diakhir perbincangan ini kita renungkan ungkapan Iskandar Mirza sebagaimana dikutip oleh Akh Minhaji: "Islam terlalu dinamis dan terlalu sakral untuk hanya dibatasi dan dikaitkan dengan perjalanan waktu, sebagaimana akal manusia berkembang sejalan dengan penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan, pemahaman dia akan kehidupan dan juga agama akan selalu berkembang dan berjalan seirama. Adalah sebuah ironi bahkan tragedi sejarah, walaupun Islam menolak adanya sistem kerahiban (yang otoriter) dalam praktik umat Islam justru sering kali terjebak pada pengakuan para "ahli agama" (yang justru anti perubahan)[61]

[61]Ceramah Iskandar Mirza presiden Pakistan pada acara Islamic Collogium di Pakistan tahun 1957 sebagaimana dikutip Akh. Minhaji, "Tradisi Ijtihad dalam Islam, dulu, kini dan masa Mendatang" *Jurnal Hukum* Edisi Juni 2001, Yogyakarta t.t. p, hlm.18

C. Transformasi Pemikiran Hukum Islam Kekinian

Perubahan mendasar dalam kehidupan manusia sesuai dengan perkembangan zaman selalu menuntut, pemabaharuan, reformasi dan reformulasi rumusan hukum. Jika tidak, maka hukum yang ada tidak akan mampu melahirkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia, yang terjadi justru sebaliknya, hukum jadi pengekang dan kemajuan umat. Pertanyaannya adalah bagaimana cara melakukan perubahan, tetapai masih dalam batas-batas yang dibenarkan oleh Allah.[62] Secara metodologis upaya pemahaman ajaran syari'ah harus meliputi dua model pendekatan.[63] Pertama pendekatan doktriner, normatif. Hal ini penting, karena memahami ajaran syari'ah pada dasarnya menyangkut teks-teks yang datang dari Allah yang diyakini sebagai pedoman pokok kehidupan yang bersifat sakral dan transeden. Pendekatan filosofis semantik sosioligis, antropologis dan historis. Pendekatan ini sangat penting, sebab pemahaman terhadap suatu teks akan sangat dipengaruhi oleh banyuak faktor, baik bahasa maupun konteks sosial dari reks itu sendiri. Bahkan sekarang semakin dirasakan pentingnya kajian hermeneutika hukum (*legal hermeneutic*)

[62]Akhmad Minhaji, "Tradisi Ishlah dan Tajdidi dalam Hukum Islam" dalam Jurnal *Profetika,* hlm. 246-247.

[63] Akhmad Minhaji, "Reorientasi Kajain Ushul Fiqh" ditulis dalam jurnal dengan tema Tradisi Ishlah dan Tajdidi dalam Hukum Islam" dalam Jurnal *Profetika,* hlm. 248

yang dalam kajian hukum konvensional belum mendapat perhatian.[64]

Satu hal yang perlu mendapat perhatian adalah tentang Sifat teleologis hukum Islam. Sifat ini dapat dilihat dari tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapainya. Memang banyak teori dikemukakan dalam rangka menjabarkan cita-cita ini. Yang paling terkenal adalah teori *al-Maqashid al-Syari'ah.* Pencetus teori ini adalah al-Juwaini dan dikembangkan oleh muridnya yang terkenal Imam al-Ghazali.[65] Setelah mengalami pengembangan puncak melalui imam asy-Syatibi, teori ini mengalami kemandegan panjang seiring dengan stagnasi ilmiah dunia Islam kala itu. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di Mesir, juga al-Maududi di India, merekomendasikan agar murid-murid mereka mengkaji *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam,* buah pena al-Syatibi yang mengaplikasikan teori liberal ini.

Sebagai doktrin, *Maqashid al-Syari'ah* bermaksud mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia. Untuk itu dicanagkan tiga skala prioritas yang berbeda tetapi saling melengkapi: *al-dharuriyyat, al-Hajiyyat* dan *al-Tahsiniyat*.[66] Hal senada juga diungkapkan oleh Abd Wahab Khallaf, bahwa, tujuan disyari'atkannya hukum dalam Islam tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.[67] Pengetahuan tentang tujuan-tujuan hukum

---

[64]Ibid.

[65]Yudian Wahyudi, *Usul Fiqh Hermeneuitika*...hlm.44.

[66]*Ibid*

[67] Abd Wahab Khallaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 198. Bandingkan dengan surat al-Anbiya ayat 107.

(maqashid al-syari'ah) menjadi kunci bagi keberhasilan hakim atau ahli hukum dalam melakukan penemuan hukum. Mengetahui tujuan diciptakannya hukum itu sangat penting agar dapat menarik hukum suatu peristiwa yang sudah ada nashnya secara tepat dan benar yang selanjutnya dapat menetapkan hukum peristiwa-peristiwa yang tidak ada nasnya.[68]

Pada perkembangannya, para ahli hukum Islam mengklasifikasikan tujuan-tujuan hukum menjadi tiga yaitu *maqashid al-dharuriyyat, al-maqashid al-hajiyyat dan al-maqashid al-tahsiniyyatt*.[69] *maqashid al-dharuriyyat* (tujuan-tujuan primer). Artinya disamping adanya faktor lain yang dipertimbangkan seperti pendekatan doktriner, sosiologis juga adanya kepentingan dan tujuan-tujuan hukum ketika hukum itu ditetapkan

Perubahan dan perkembangan zaman yang selalu menuntut, pemabaharuan, reformasi dan reformulasi rumusan hukum dapat dijelaskan dan dijabarkan dalam kasus berikut ini:

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

[68] Satria Efendi, "Maqashid al-Syari'at dan Perubahan sosial" dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag No. 33 Tahun XV, Januari 1991), hlm. 29.

[69] Al-Syatibib[3], *al-Muwafaqat fi Usull al-Ahkam* (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H.), II: 4. Baca juga,Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), hlm. 43.

a. Bidang Ibadah

Khusus dalam persoalan zakat sebagai salah satu rukun Islam yang becorak sosial ekonomi, juga diperlukan pemiiran baru, misalnya zakat penghasilan,binatang kuda dan hasil tanaman Masalah kuda Nabi pernah bersabda "Tidak wajib zakat atas seort5ang Muslim pada hamba dan kudanya" Hadis ini diikuti oleh Jumhur ulama kecuali Abu Hanifah.. Untuk kondisi keinian pendapat jumhur ulama perlu ditinjau kembali dan berpaling ke pendapat Abu Hanifah, Sebab sekarang banyak orang memanfaatkan kuda sebagai harta kekayaan yang sangat mahal harganya. Mengapa kambing wajib zakat kuda harus bebas dari zakat.[70] Demikian halnya tentang zakat hasil tanaman, jumhur ulama mewajibkan zkat terbatas pada tanaman makanan pokok, pendapat tersebut disanggah oleh Abu Hanifah dengan mewajibkan zakat semua hasil tanaman termasuk sayur-sayuran. Alasan karena pada zaman dahulu hanya terbatas menanam tanaman bahan makanan pokok selain itu tidak, sekarang yang tanam adalah yang mempunyai nilai jual tinggi, seperti teh, cengkeh, coklat, dsb. Apakah tanaman yang menghasilkan laba tinggi tidak dikenakan zakat. Dalam hal ini pendapat Abu Hanifah perlu dilegalisasikan.[71]

Masalah Ibadah haji, banyak kasus yang perlu adanya reformulsai pemikiran hukumnya. *Thawaf ifadhah* dulu jamah harus suci, tetapi bagi wanita haid untuk kondisi kekinian bisa dibolehkan dengan cara menjaga agar darah tidak menetes. Hal

---

[70]Imam an-Nawawi, *Imam Muslim Bisyarh an-Nawawi*, (Mesir: al-Matba'ah al-Misriyyah al-Maktabuha, t.t.), Juz VII, hlm. 55.

[71]Yusuf al-QWaradawi, *Fiqh az-Zakah* alih Bahasa Didin Hafidhudin, (Jakarta: Litera Anta Nusa, 1988), hlm. 232-233.

perlu dipertimbangkan karena kalau harus menunggu berakhirnya masa haid jamaah bisa ketinggalan pesawat atau upaya dengan menkonsumsi obat penunda haid. Demikian juga masalah melempar jumrah yang seharusnya dilakukan setelah tergelincirnya matahari, maka pada era kekinian bisa dilakukan sebelum tergelincirnya matahari mengingat jama'ah haji sekarang berbeda kuantitasnya dibandingkan pada masa Nabi. [72] Mabit di mina dilkukan oleh jamaah yang hendak melempar jumrah pada tanggal 12-13 Dzulhijah.[73] Dengan meluapnya jamah haji mabit di Mina dapat dartikan bermalam di atas kendaraan dengan ketentuan mereka boleh meninggalkan Mina apa bila lewat tengah malam. Atu dapat dipegangi pendapat Abu Hanifah bahwa bermalam di Mina bukan rukun haji tetapi sunnah haji.[74] Terkait dengan persoalan ibadah haji adalah masalah pembayaran dam (denda) apakah tidak ditinjau ulang tentang pembayaran dam harus di kota Mekkah dan hanya dibagikan masayarakat Muslim di sana, padahal lebih bermanfaat jika dam dibayar di tanah air melalui kerabatnya atau dibayar sebelum berangkat ke tanah suci, karena masyarakat Indonesia lebih membutuhkan dibanding dengan masyarakat Arab, hal ini terkait dengan tujuan dari pembayaran dam yaitu adanya keadilan sosial.

---

[72] Yusuf al-Qwaradawi *, Al-Ijtihad Fi asy-Syari'ati al-Islamiyyah: Ma'a Nadzarah Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashirah,* (Mesir: Dar al-bab al-Halabi wa Awladuhu, 1958), hlm, 168.

[73] *Ibid.*

[74] Abdurahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh Ala al-Madzahib al-Arba'ah,* (Mesir: dar al-Bab al-Halabi Wa Awladuhu, t.t.), juz, I hlm. 665-666.

b. Bidang hukum

Transformasi yang dimaksud di sini adalah perubahan-perubahan ketetapan hukum dalam al-Quran dan as-Sunnah yang terkait dengan bidnag kepidanan, misalnya tentang jarimah syurb al-khamr. Allah tidak langsung memrintahkan dihukumnya bagi peminum khamr, melainkan adanya tahapan. Hal dikarenakan adanya dinamika waktu dan sosial masyarakat Arab kala itu. Sehingga hukumnya yang diterapkan bertahap, dari penjelasan, peringatan sampai kepada pengharaman yang pelakunya dapat dipidana. Sebagaimana kita lihat dalam ayat yang terkait dengan pengharaman khamr:

يسـ . .ئلونكعَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya".

Ayat ini belum mengharamkan khamr dan judi yang menjadi kebiasaan orang Arab, hanya pejelasan. Meskipun ada manfaat tapi madaratnya lebih besar.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ...

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan”,

Terakhir adalah pengharaman mutlak dari jenis minum-minuman keras.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan".

Al-Quran secara tegas mengharamkan bentuk perzinaan, bahkan mendekati zina diharamkan. Artinya setiap bentuk perbuatan yang akan mengarah kepada terjadinya perzinaan dilarang dalam Islam. Ketika larngan itu dilanggar Islam tegas, yakni pezina harus didera (dicambuk) dan harus disaksikan di muka umum pada saat eksekusi.[75] Bahkan masyarakat Mesir Kuno, Babilonia, Persia Lama, Yunani Kuno memandang bahwa perzinaan adalah perbuatan yang sangat tercela dan pelakunya harus dihukum mati.[76] Sejarah ini menunjukkan bahwa celaan bagi pezina bukan semata-mata dari kalangan ajaran Islam, akan tetapi datang dari semua agama.

[75]Baca selengkap surat an-Nur ayat (2).

[76]Abu A'la al-Maududi, *Tafsir Surah an-Nur,* (Beirut_ Dar al-Fikr, 1960), hlm. 41-42.

Ada hikmah yang terkandung di dalam penerapan sanksi perzinaan dengan hukuman badan sebagaimana diungkapkan oleh al-Jurjawi, beliau secara tegas menyatakan:

Perbuatan Zina sangat dicela oleh Islam dan pelakunya dihukum dengan hukuman *rajam* (dilempari batu sampai meninggal dengan disaksikan orang banyak) apabila sudah pernah menikah (*muhsān*) dan dengan hukuman cambuk 100 kali apabila belum pernah menikah (*gairu muhsān*). Adanya perbedaan hukuman tersebut karena *muhsān* seharusnya bisa lebih menjaga diri untuk melakukan perbuatan tercela itu, apalagi kalau masih dalam ikatan perkawinan yang berarti menyakiti dan mencemarkan nama baik keluarganya, sementara *gairu muhsān* belum pernah menikah sehingga nafsu syahwatnya lebih besar karena didorong rasa keingintahuannnya. Namun keduanya tetap sangat dicela oleh Islam dan tidak boleh diberi belas kasihan, sebagaimana firman Allah: ولاتأخذكم بهما رأفة فى دين الله . Ancaman keras bagi pelaku zina tersebut karena dalam pandangan Islam zina merupakan perbuatan tercela yang menurunkan derajat dan harkat kemanusiaan secara umum. Apabila zina tidak diharamkan niscaya martabat manusia akan hilang karena tata aturan perkawinan dalam masyarakat akan rusak. Di samping itu pelaku zina berarti mengingkari nikmat Allah tentang kebolehan dan anjuran Allah untuk menikah.[77]

Awal sanksi zina adalah cercaan dan hinaan (surat an-Nisa ayat 16), selanjutnya kurungan dalam rumah (surat an-Nisa

[77]Al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyri wa al-Falsafatuhu,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 296-298.

ayat 15), tahap berikutnya hukuman dera (surat an-Nur ayat 2). Sementara hukum rajam yang sumbernya hadis Nabi diperdebatkan keautentikannya. Terlebih jika hukum rajam dikaitkan dengan surat an-Nisa ayat 25 dan surat al-Ahzab ayat 30. Dengan demikian para fuqaha di samping menerapkan teori graduasi juga merasionalisasikan prinsip *nasakh*.

Bahkan kontekstualisasi penerapan sanksi bagi pezina terjadi pada masa Nabi, dapat dilihat kasus di bawah ini:

كَانَ أَبْيَاتَا رُوَيْجِلٌ ضَعِيْفٌ مَخْدَجٌ فَلَمْ يُرِعِ الْحَيُّ إِلَا وَهُوَ عَلَى أَمَةٍ مِنْ إِمَا ئِهِمْ يَخْبُثَ بِهَا، فَذَكَرَ ذَلِكَ سَعَدْ اِبْنِ عُبَادَةِ لِرَسَوْلِ الله، وَكَانَ ذَلِكَ الرَجُلُ مُسْلِمًا، فَقَالَ: إِضْرِبُوْهُ حَدَهُ, قَالُوا يَا رَسُوْلَ اللهِ إِنَهُ أَضْعَفُ مِمَا تُحْسَبُ, لَوْ ضَرَبْنَاهُ مِائَةً قَتَلْنَاهُ، فَقَالَ: خُذُوْا لَهُ عِثْكَالاً فِيْهِ مِائَةُ شِمْرَاخٍ, ثُمَ اضْرِبُوْهُ بِهِ ضَرْبِةً وَاحِدَةً، قَالَ: فَفَعَلُوْهُ.

Di antara rumah-rumah kami ada laki-laki yang sangat lemah karena sakit dan tidak terurus hidupnya, kemudian datang seorang jariyah kepadanya dan ia memberi isyarat kepada jariyah itu. Lalu ia berbuat keji (zina) dengan wanita itu. Hal itu disampaikan Sa'ad bin Ubadah kepada Rasulullah saw. sedang laki-laki itu adalah seorang muslim. Kemudian Rasulullah bersabda: "pukulah dia sebagai hukumanya" Para sahabat berkata: "Ya Rasulullah laki-laki itu sangat lemah" Seandainya aku memukulnya seratus kali pasti ia akan mati. Kemudian Rasulullah bersabda: "Ambilah pelapah kurma yang di dalamnya

ada seratus buah tangkai, kemudian pukulah dia sekali pukulan." [78]

Dalam riwayat lain diceritakan:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ النَبِي صَلىَ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَمَ يَقُوْلَ إِذَا زَنَتْ أَمَةُ أَحَدَكُمْ فَتَبَيَنَ زِنَاهَا فَلْيَجْلِدْهَا اَلْحَدَ وَلا يُثَـرَبْ عَلَيْهَا ثُمَ إِنْ زَنَتْ فَلْيَجلِدْهَا اَلْحَدَ وَلا يُثَـرَبْ ثُمَ إِنْ زَنَتْ الثَالِثَةَ فَتَبَيَنَ زِنَاهَا فَلْيَبَعْهَا وَلَوْ بِحَبْلٍ مِنْ شَعَرٍ [79]

"Diriwayatkan dari Abu Hurairah r.a. katanya: Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Apabila seorang hamba perempuan milik salah seorang di antara kamu melkaukan perbuatan zina dan telah terbukti, maka hukumlah dia dengan cambukan rotan dan janganlah kemu memakinya. Jika ia mengualangi lagi perbuatan zina, maka cambuklah ia dengan rotan dan jangan dimakinya. Jika ia mengulangi untuk yang ketiga kalinya dan terbukti, maka juallah dia walaupun dengan harga sehelai rambut".

Ketentuan saksi di atas menunjukkan adanya putusan Nabi terhadap orang yang berzina, yang mana pelakunya adalah hamba sahaya dan diterapkan hukum yang berbeda dengan orang merdeka. Artinya Nabi merapkan hukum berdasarkan kasus serta kondisi dari si pelaku. Maka dapat dipahami bahwa Nabi selalu berijtihad dalam menetapkan suatu hukum bagi pelaku tindak kejahatan.

---

[78]Abdurahman Al-Maliki, *An-Niźam al-'Uqūbāt,* alih bahasa, Syamsuddin Ramdlan, Sistem Sanksi Dalam Islam, (Jakarta: Pustaka Thariku Izzah, 2002), hlm. 40.

[79] Imam Muslim, *Sahih Muslim*, (Mesir: Dār al-Bāb al-Musţafā al-Halabā, t.t.), Juz. 3, hlm. 1328.

Tidak ada maksud mengklaim kebenaran pada salah satu pihak yang pro dan kontra tentang sanksi bagi pezina (dera atau rajam). Ada baiknya merujuk pada teks dengan mempertimbangkan realitas masyarakat kontemporer, seperti Indonesia yang plural. Artinya harus bertolak dari kenyataan bahwa hukum *rajam* bukan hukum yang hidup dalam sistem negara Islam manapun, kecuali Saudi Arabia. Realitas ini tentunya tidak lepas dari adanya perubahan konstruksi masyarakat sekarang, dengan konstruksi masyarakat muslim pada saat hukum *rajam* diterapkan. Perubahan masyarakat pada gilirannya merubah *rasa hukum* masyarakat, sehingga masyarakat enggan melaksanakan hukum rajam, di sisi lain pezina harus dihukum berdasarkan ketentuan al-Qur`an. Perintah Rasul untuk menghukum rajam bagi pezina harus diperhitungkan latar belakang historisnya:

Khawarij, Mu'tazilah dan sebagian fuqaha Syi'ah menyatakan, sanksi bagi pezina adalah hukum dera (cambuk).[80] Karena, a) hukum rajam tidak ditetapkan dalam al-Qur`an. b) Hukum dera yang tertera dalam surat an-Nur ayat 2 berlaku umum, yakni pezina *muhsan* dan *ghairu muhsan*. Sementara hadis Nabi yang menyatakan berlakunya hukum rajam adalah lemah.[81]

Hukum rajam ada dan dipraktekan dalam Islam, akan tetapi terjadi sebelum diturunkannya surat an-Nur ayat (2). Maka hukum yang *muhkam* sampai sekarang adalah hukum

---

[80] Abdurahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh Ala Mazahib al-'Arba'ah,* (Beirut: Dar al-Fiqh, t.t.), IV: 179.

[81] Ali as-Sayyis, *Tafsîr Ayāt al-Ahkām,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II: 107.

dera bagi pezina.[82] Alangkah bijaksananya kalau kita mengatakan hukum *had* itu tidak boleh dilaksanakan, kecuali telah sempurna perbuatan dosa seseorang, yakni terpenuhinya syarat, rukun dan tanpa adanya unsur *subhat*.

Tidak ada maksud mengklaim kebenaran pada salah satu pihak yang pro dan kontra tentang sanksi bagi pezina (dera atau rajam). Ada baiknya merujuk pada teks dengan mempertimbangkan realitas masyarakat kontemporer, seperti Indonesia yang plural. Artinya harus bertolak dari kenyataan bahwa hukum *rajam* bukan hukum yang hidup dalam sistem negara Islam manapun, kecuali Saudi Arabia. Realitas ini tentunya tidak lepas dari adanya perubahan konstruksi masyarakat sekarang, dengan konstruksi masyarakat muslim pada saat hukum *rajam* diterapkan. Perubahan masyarakat pada gilirannya merubah *rasa hukum* masyarakat, sehingga masyarakat enggan melaksanakan hukum rajam, di sisi lain pezina harus dihukum berdasarkan ketentuan al-Qur`an. Di sini perlu dipahami, bahwa perintah Rasul untuk menghukum rajam bagi pezina harus diperhitungkan latar belakang historisnya:

Tindak Pidana pencurian yang ketentuan sanksinya hukum potong perlu dipahami secara kontekstual, misalnya Umar ibn al-Khattab pernah mengadakan penyimpangan asas legalitas dalam hukum potong tangan. Hal ini terjadi pada musim paceklik.[83] Sikap Umar bukan mengkianati hukum

---

[82] Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir...*, hlm. 88.

[83]Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'în ar-Rab al-'Alamin*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), III: 22; Subhi Mahmasani, *Falsafah at-Tasyrî' fî al-Islām,* (Mesir: Dār al-Qalam, 1945), hlm. 167.

Allah, melainkan semangat menangkap ruh syari'at Islam dengan pemahaman yang kontekstual. Hal senada juga dilakukan oleh Rasulullah jauh sebelum peristiwa tersebut, yakni ketika Rasulullah tidak menghukum apa-apa bagi pencuri buah-buahan yang dimakan di tempat.[84] Maka ada pembanding dalam mensikapi hukum potong tangan sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Maidah ayat (38) yakni ayat berikutnya:

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوْبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ

"Barang siapa bertaubat atas perbuatan zalimnya dan mau memperbaiki diri, maka Allah menerima taubatnya dan sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang".

Ayat tersebut di atas menggambarkan bahwa adanya ampunan Allah kepada para pencuri dengan cara bertaubat. Akan tetapi kasus pencurian tetap akan diproses selagi sudah sampai di tangan hakim sesuai ketentuan hukum yang berlaku. Adapun hukum potong tangan hanya diberlakukan kepada pencuri yang sudah professional. Hasbi ash-Shieddiqy berpendapat, bahwa lafaz *as-sariq,* menunjukkan *ma'rifah,* artinya orang yang jelas sebagai pencuri, profesi yang kerjaannya memang berulang-ulang mencuri.[85] Sementara pencuri yang telah mengembalikan barang sebelum kasusnya ke tangan hakim, hanya berlaku hukum *ta'zîr*.

Selanjutnya Fazlurrahman mengatakan, dalam kasus pencurian perlu diterapkan teori graduasi. Artinya, pencuri

---

[84]AbūYusuf, *ar-Rad 'Ala Siyar al-Auza'i,* (Mesir: Dār al-Qalam, 1357 H.), hlm. 50.

[85] Hasbi ash-Shiddieqy, *Fakta Keagungan Syari'at Islam,* (Jakarta: Tinta Mas, 1972), hlm. 13-14.

yang baru pertama kali mencuri tidak harus dipotong tangan, melainkan hukum ta'zir.[86] Sementara Ilmuan barat, Muhammad Syahrur, memahami hukum potong tangan dalam al-Qur`an sebagai hukum yang tertinggi dalam al-Qur`an. Artinya kita boleh berijtihad mengurangi hukuman tersebut dan tidak boleh melebihi ketentuan hukum yang ada di dalam al-Qur`an. Dengan demikian hukum potong tangan boleh diganti dengan hukuman lain yang lebih rendah tetapi tidak boleh diganti dengan hukuman yang lebih tinggi.[87] Jika ternyata kejahatannya lebih tinggi dari kasus pencurian, maka hukuman yang diterapkan adalah *delik hirabah*. Beliau secara tegas menyatakan dalam teori *halah al-had al-a'la* (batas maksimal):

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (المائدة:38) فِى هَذِهِ الأَيَةِ بَيْنَ الْعُقُوْبَةِ الْقُصْوَى لِلسَّارِقِ وَهِيَ قَطْعُ الْيَدِ اَيْ أَنَّهُ لاَيَجُوْزُ أَبَدًا أَنْ تَكُوْنَ عُقُوْبَةُ السَّرَقَةِ أَكْثَرُ مِنْ قَطْعِ الْيَدِ وَلَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ تَكُوْنَ عُقُوْبَةَ سَرَقَةٍ مَا أَقَلُّ مِنْ قَطْعِ الْيَدِ ...

Ayat di atas menjelaskan bahwa hukum potong tangan adalah hukuman yang tertinggi dalam Islam.[88] Artinya seorang pencuri jika telah terbukti dengan terpenuhi syarat-syarat dan telah sampai ke tangan hakim, maka hukuman yang diterapkan berdasarkan al-Qur`an adalah hukum potong tangan. Hukum ini, menurut Syahrur adalah batas tertinggi dalam al-Qur`an.

---

[86] Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme dalam Islam,* (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 60.

[87] Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb...*, hlm. 455.

[88] *Ibid.*, hlm. 455.-456.

Artinya hakim boleh meniadakan hukum potong tangan jika ada alasan yang mengharuskan untuk menghindari hukum potong tangan.

Pengecualian hukum potong tangan (penyimpangan nas) dapat dibenarkan selagi ada alasan-alasan yang menguatkan dan mengharuskan diberlakukannya hukum selain potong tangan. Seperti pencurian karena ada alasan darurat sebagaimana yang ditegaskan dalam kaidah: [89]

اَلضَّ . رُوْرَاتُ تُبِيْ . حُ الْمَحْ . ظُ ـوْرَاتِ

Kemadaratan dapat menghilangkan larangan-larangan.

Termasuk alasan yang mengharuskan untuk menghindari hukum potong tangan adalah keadaan terpaksa dan dipaksa, sebagaimana dipraktekan oleh Umar ibn al-Khattab:

اَسْ . قَطَ الْقَطْعُ عَنِ السَّ . ـارِقِ فِى عَامِ الْمَجَ . ـاعَةِ

Tidak ada hukum potong tangan bagi pencuri di saat musim kelaparan (paceklik).[90]

Peristiwa ini terjadi pada musim kemarau panjang, tanah gersang bumi berubah menjadi abu, sehingga tahun ini terkenal dengan istilah tahun abu *('am ar-ramada)*. Peristiwa ini terjadi menjelang tahun ke delapan belas hijriyah. Umar juga tidak memotong tangan seorang budak yang mencuri seekor unta,

[89] Asjmuni A. Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), hlm. 86.

[90] Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'în...,* III: 22.

sebagai gantinya pemilik budak Hatib bin Abi Balta'ah harus mengganti dua kali harga unta.[91]

Sanksi potong tangan dalam arti *majazi* (potong kemampuan) atau penjara dalam konteks Indonesia, merupakan bentuk hukuman yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam.[92] Hal ini didukung oleh fakta sejarah yang tidak selamanya menghukum potong tangan bagi pencuri, juga adanya penafsiran *qaṭ'u al-yad yang* artinya potong kemampuan atau kekuasaan. Bisa terjadi hukum penjara dibenarkan syara' jika dinilai efektif dan mampu membuat jera bagi si pelaku sekaligus mendidik bagi masyarakat umum untuk tidak berbuat jahat. Untuk memperkuat argumentasi tersebut dapat dianalalogikan pada penafsiran ayat:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ

Binasalah kekuasaan Abu Lahab dan ia akan binasa (al-Lahab:2)

Tindak pidana yang terkait dengan jiwa, dan dalam Islam dianggap hukum yang kejam dan sadis yakni kisas diyat[93], juga terjadi transformasi pemikiran. Baik hukuman kisas maupun

---

[91] Ahamad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, alih bahasa Agah Barmadi, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 109.

[92] Sanksi penjara dibenarkan selagi bukan hukuman maksimal bagi pencuri, artinya hukum potong tangan tetap diberlakukan sebagai hukuman alternatif terakhir sebagaimana hukuman mati.

[93] Kisas ialah perbuatan yang diancam dengan hukum kisas atau semisal dengan perbuatan yang dilakukan oleh terpidana, Al-Jurjani *at-Ta`rîfat,* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 173. Adapun yang dimaksud dengan diya*t* ialah hukuman ganti rugi dengan cara membayar sejumlah harta benda yang diberikan terpidana kepada si korban atau walinya berdasarkan keputusan hakim, As-Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunah*. (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), II: 107

diyat merupakan hukuman yang telah ditentukan batasnya, tidak ada batas terendah dan tertinggi, tetapi menjadi hak perorangan (si korban dan walinya), berbeda dengan hukuman had yang menjadi hak Allah SWT.semata.

Dalam hukuman kisas diyat[94], karena menjadi karena menjadi hak perorangan, maka penerapannya ada beberapa kemungkinan, seperti hukum qisas biasa berubah menjadi diyat, hukuman diyat menjadi dimaafkan dan apabila dimaafkan maka hukuman menjadi hapus.

Ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan tindak pidana pembunuhan antara lain disebutkan dalam surat Al-Baqarah ayat 178-179:

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِى الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيْهِ شَيْئٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ

[94] Kisas diyat ada beberapa jenis, yaitu (a) membunuh sengaja (*al-qatl al-amd*), (b) membunuh semi sengaja (*al-qatl sibh al-amd*), (c) membunuh keliru *(al-qatl al-khata'*), (d) penganiayaan sengaja (*al-jarh al-amd*), (e) penganiayaan salah (*al-jarh al-khata'*) Kisas diyat adalah suatu kejahatan terhadap jiwa (menghilangkan nyawa) dan anggota badan (pelukaan) yang diancam dengan hukuman serupa=semisal. atau hukum ganti rugi dari si pelaku atau ahlinya kepada si korban atau walinya. Kejahatan yang masuk golongan ini dalam hukum pidana barat biasa dikenal sebagai tindak pidana terhadap tubuh dan jiwa. Dalam hukum pidana Islam, yang termasuk dalam jarimah kisas diyat ini adalah (1) pembunuhan dengan sengaja; (2) pembunuhan semi sengaja; (3) menyebabkan matinya orang karena kealpaan atau kesalahan; (4) penganiayaan dengan sengaja; dan (5) menyebabkan orang luka karena kealpaan atau kesalahan. Abd Qadir Awdah, *At-Tasyrî' al-Jinā'i,* ..I: 149-153.

وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَالِكَ تَخْفِيْفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَالِكَ فَلَهُ عَذَابٌ اَلِيْمٌ. وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَااُولِى الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

"*Hai orang-orang yang beriman diwajibkan atas kamu qisas dalam pembunuhan, merdeka dengan merdeka, budak dengan budak dan wanita dengan wanita, barang siapa dimaafkan atas qisas oleh saudaranya, maka hendaklah ia mengikuti kebaikan dengan cara membayar diyat dengan cara yang baik, yang demikian itu keringanan dari Allah dan rahmat dan barang siapa yang melampaui batas setelah itu, maka siksa Allah amat pedih. Bagimu ada hukum qisas untuk kelangsungan hidup bagi orang yang berakal supaya menjadi orang yang bertaqwa".*

Hikmah adanya hukuman *qisas diyat*, sebagaimana dijelaskan oleh al-Jurjawi adalah keberlangsungan hidup manusia di dunia, karena itu Islam menghukum orang yang membunuh orang lain. Hukuman tersebut pada dasarnya sebagai tindakan preventif supaya manusia tidak gampang saling membunuh yang akan mengakibatkan kekacauan dalam masyarakat. Hukuman bagi pembunuh dalam Islam adalah dengan *qisas* (hukuman mati) atau dengan *diyat* (ganti rugi) yang berupa harta benda. Hikmah adanya *qisas* dengan hukuman mati adalah untuk menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat, sebagaimana firma Allah النفس بالنفس (jiwa dibalas dengan jiwa). Hukuman mati ini juga banyak dipraktekkan oleh umat dan masyarakat lain. Dengan adanya *qisas* juga menghindari kemarahan dan dendam keluarga orang yang terbunuh, karena apabila tidak dilakukan *qisas* niscaya

dendam tersebut akan berkelanjutan dan pada gilirannya akan terjadi saling bunuh antar keluarga.[95]

Sementara hikmah *diyat* (denda) dengan harta adalah untuk kepentingan dua belah pihak. Dari pihak pembunuh, dengan membayar denda secara damai kepada keluarga terbunuh, dia akan merasakan kehidupan baru yang aman, dan dia juga akan bertaubat ke jalan yang benar karena merasakan betapa berharganya kehidupan. Sementara bagi keluarga terbunuh yang menerima denda dengan cara damai akan dapat memanfaatkan harta tersebut untuk kelangsungan hidupnya dan meringankan sedikit beban kesedihannya.[96] Inilah makna firman Allah:

وَلَكُمْ فِى الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَااُولِى الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّ قُوْنَ

"Bagimu ada hukum qisas untuk kelangsungan hidup bagi orang yang berakal supaya menjadi orang yang bertaqwa".

Pembunuhan sengaja atau tidak sengaja berakibat kerugian bagi keluarga terbunuh dari dua sisi. Pertama, biasanya mereka kehilangan orang yang mencari nafkah bagi keluarga, dan kedua, hatinya sangat sedih karena kehilangan orang yang dicintainya. Karena itu Islam menetapkan adanya *diyat* (denda) untuk meringankan beban nafkah keluarga dan meringankan sedikit kesedihan hati mereka.

Adanya *diyat* ini juga dimaksudkan agar pelaku pembunuhan sadar atas kelalaiannya tersebut dan akan lebih berhati-hati. Dalam konteks masyarakat Arab ketika itu, bentuk

[95] Al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyri'...,* hlm. 346.
[96] *Ibid.*

denda itu berupa unta atau memerdekakan budak, kemudian yang membayar, tidak hanya pembunuh tetapi juga keluarganya. Unta dalam masyarakat Arab memiliki nilai ekonomis yang tinggi, sehingga denda berupa unta akan dapat meringankan beban ekonomi keluarga terbunuh, sementara tradisi perbudakan di masyarakat Arab dan masyarakat lainnya di dunia saat itu masih sangat kuat dan Islam datang untuk menghilangkan tradisi perbudakan manusia tersebut. Kemudian kewajiban denda tersebut tidak hanya pada pembunuh tetapi juga pada keluarganya, karena ikatan suku dan kekeluargaan masyarakat Arab sangat kuat. Apabila anggota suku atau keluarganya ada yang terbunuh, maka anggota keluarganya tidak hanya merasa dendam terhadap pembunuhnya tetapi juga keluarga yang membunuh tersebut. Karena itu supaya tidak ada balas dendam terhadap pembunuh maupun anggota keluarganya, maka kewajiban denda itu dibayarkan oleh pembunuh dan keluarganya. Di samping itu, kalau pembunuhan tersebut tidak sengaja, maka untuk meringankan pembunuh keluarganya juga harus membantu. Berbeda dengan pembunuhan sengaja, di mana denda hanya menjadi tanggungan pembunuh sebagai balasan bagi kejahatannya

Di dalam surat al-Baqarah ayat 178-179 yang menjadi dasar pemberian sanksi dalam hukum pidana Islam terkandung nilai-nilai humanisme sebagai berikut:

1. Hukum *qisas diyat* merupakan bentuk koreksi terhadap hukuman pada masa jahiliyah yang diskriminatif. Artinya kabilah yang kuat di antara sekian kabilah yang ada di jazirah Arab akan berpeluang dalam mendominasi keputusan hukum. Suku yang lemah akan selalu tertindas

oleh suku yang kuat dan ketika diterapkan hukum *qisas* tidak ada keadilan hukum antara kesalahan dengan hukuman yang harus diterima. Ada kisah yang dikutip oleh Abd al-Qadir Awdah. Salah seorang kabilah Gani membunuh Syas bin Zuhair. Datanglah Zuhair, ayah Syas, untuk meminta balasan terhadap suku Gani. Mereka bertanya, "Apa maksud dan kehendakmu atas kematian anakmu Syas?" Ia menjawab, "Saya akan menuntut tiga hal atas kematian anakku, 1) hidupkan kembali anakku Syas, 2) isi surbanku dengan bintang-bintang yang kau ambil dari langit dan 3) serahkan suku Gani dan akan saya bunuh sebagai balasan atas kematian anakku Syas."[97] Tuntutan ini akan semakin rawan jika yang menjadi korban adalah suku terhormat atau kepala suku. Di sisi lain orang-orang Arab di kala itu mempunyai tradisi balas dendam, bahkan terhadap peristiwa yang telah silam.[98] Kalau ada keluarga yang terbunuh, maka yang dibalas adalah keluarga lain yang tidak ikut berdosa disamping pembunuh itu sendiri. Islam datang melegitimasi hukum *qisas* dengan prinsip penegakan nilai-nilai keadilan dan persamaan di muka hukum tanpa memandang kabilah dan kehormatan.

2. Menegakkan nilai-nilai keadilan demi tegaknya supremasi hukum, baik pada saat merevisi hukum jahiliyah maupun kebutuhan hukum untuk sepanjang zaman.

---

[97] Abd al-Qadir Awdah, *At-Tasyri'...*, I: 271. A. Hanafi, *Asas...*, hlm. 87-89.

[98] Abdurrahman I Doi, *Tindak Pidana dalam Islam,* alih bahasa Wadi Masturi, (Jakarta: Metro Putra, 1992), hlm. 24.

3. Perlindungan bagi si korban atau walinya secara langsung. Misalnya ada kasus pembunuhan semi sengaja atau karena salah, maka wali si korban sangat menentukan hukuman apa yang harus diterapkan.

Hukum Islam ketika menerapakan hukum kisas, dan balas dendam bukanlah pertimbangan semata, melainkan menjustifikasi aturan konkrit tentang nilai-nilai keadilan. Dengan kata lain tidak boleh memberikan hukuman melebihi kesalahan seseorang. Spiritualitas hukum kisas diyat sangat memperhatikan aspek korban kejahatan, dan yang terpenting tidak memanjakan pelaku kejahatan.

Konsep kisas dalam surat al-Baqarah ayat 178-179 harus dipahami sebagai balasan terhadap pelaku pembunuhan sengaja. Oleh karenanya kita harus menafsirkan bahwa hukum yang terkandung dalam surat al-Baqarah mengenai kisas bersifat umum. Sementara ketentuan hukum yang terkandung dalam surat an-Nisa ayat 92 mengenai pembunuhan karena kesalahan merupakan pengeculian dari pembunuhan sengaja sebagaimana dalam surat al-Baqarah ayat 178. Dengan demikian, ayat tersebut kandungan hukumnya masih *mutlak* belum *muqayad*, dan belum bersifat *mubayyan,* yakni pembunuhan sengaja.[99]

D. Politik Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah

Di zaman awal Islam, pluralisme merupakan pilihan Nabi Besar Muhammad SAW sebagai pondasi hidup bernegara.

Pluralisme politik pertama kali dikenalkan Nabi Muhammad SAW pada periode pasca Hijrah—di Madinah—ketika ia mengadakan kontrak sosial-politik dengan elemen-elemen masyarakat Madinah yang pluralis. Kontrak sosial-politik ini dikenal dengan istilah *Sahafah Madinah* atau Piagam Madinah.[100]

Di dalam Piagam Madinah, salah satunya, dinyatakan tentang hak kewarganegaraan dan partisipiasi kaum non-Muslim di kota Madinah yang dipimpin langsung Nabi Muhammad SAW. Kaum Yahudi yang semula merupakan himpunan suku-suku juga diangkat statusnya oleh Piagam itu menjadi warga negara yang sah. Jadi, dengan Piagam Madinah itu Nabi ingin memproklamirkan bahwa semua warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim adalah satu bangsa atau *ummatan wahidah* dan bahwa mereka semua memiliki hak dan kewajiban yang sama.

Dalam konteks Indonesia, menurut Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid—kedudukan serta fungsi Pancasila dan UUD 1945 bagi umat Islam Indonesia, sekalipun tidak dapat disamakan, sebenarnya dapat dianalogikan dengan kedudukan serta fungsi dokumen politik pertama dalam sejarah Islam, yang kini dikenal dengan sebutan Piagam Madinah.[101]

---

[100] Teks asli Piagam Madinah bisa dilihat dalam karya Ibn Kasir, *al-Bidayah wa al-Nihayah,* Beirut: Maktabah al-Ma'arif, tt, hlm. 224-226, sebagaimana dikutip oleh A. Yani Abeveiro, *Penguasa, Oposisi dan Ekstrimis Dalam Khilafah Islam; Mapping Historis,* dalam A. Maftuh Abegebriel, A. Yani Abeveiro *"et all", Negara Tuhan, The Thematic Encyclopaedia*, SR-Ins Publishing, Yogyakarta, 2004. hal. 58.

[101] Nurcholish Madjid, *Agama dan Negara dalam Islam,* seri KKA No. 55/Tahun V/1991, hal. 11-15.

Kelahiran Pancasila yang dibidani Soekarno dan kawan-kawannya ini menjadi tonggak ideologi bangsa Indonesia dalam menciptakan sebuah tatanan bangsa yang adil, sejahtera serta berketuhanan. Sebuah ideologi yang tidak ada duanya di dunia ini, dimana konsep ketuhanan menjadi spirit dalam dasar negara tetapi mensicayakan pemisahan antara wilayah agama dan negara. Pancasila hadir sebagai alat pemersatu atas keberagaman suku bangsa, bahasa, budaya, dan adat istiadat, lebih-lebih agama sebagai perbedaan yang paling mendasar diwadahi dalam Bhinneka Tunggal Ika. Pancasila merupakan titik temu pandangan ideologis antara kelompok Nasionalis-sekuler dan Nasionalis-Islamis.

Namun, seiring dengan berjalannya waktu dan pergantian rezim dari Orde Lama ke Orde Baru memulai babak baru dalam ideologi Pancasila. Orde baru memonopoli penafsiran Pancasila melalui indoktrinasi kepada seluruh warga negara dengan segala profesi dan usia serta pendidikan. Pada masa itu, Pancasila diubah menjadi pisau bermata seribu yang dihunus penguasa untuk menikam siapa saja yang divonis melanggarnya, termasuk di dalamnya adalah gerakan Islam radikal.

Pancasila pada era reformasi ini diuji kembali kesaktianya setelah sekian lama dijadikan alat penguasa untuk melawan para pengkritiknya. Sebagian pihak malah menganggap bahwa Pancasila sudah tidak layak lagi menjadi dasar Negara Republik Indonesia. Pancasila dipandang sudah usang (kadaluarsa) oleh sebagian orang yang kecewa dengan kepemimpinan Presiden RI sejak Soekarno, Soeharto, Habibie, Abdurahman Wahid, Megawati Soekarnoputri hingga Susilo Bambang Yudhoyono. Para pengkritik Pancasila itu seolah-olah merasa tidak *kaffah*

menjalankan Syari'ah Islam di negara Pancasila, dan kini mereka mengajukan konsep tandingan yakni berupaya memformalisasikan Syari'ah Islam di negara Indonesia yang sangat plural ini.

Masyarakat Islam Indonesia sekarang ini sedang dilanda apa yang disebut sebagai gerakan "formalisasi syariah Islam". Maraknya formalisasi Syariah Islam di banyak daerah melalui penerapan Peraturan Daerah (Perda) sesungguhnya tidak bisa dipisahkan dari diberlakukannya Otonomi Daerah (Otoda) sebagai bagian dari agenda demokratisasi Indonesia pasca runtuhnya rezim Orde Baru.[102]

Fenomena semacam ini, secara teoretik sebenarnya bukan sesuatu yang mengejutkan. Willian R. Liddle, pernah meramalkan keadaan seperti ini. Menurutnya, dalam iklim politik yang terbuka, gerakan Islam yang cenderung skripturalis akan muncul.[103] Dalam kerangka itulah, menguatnya gerakan Islam skripturalis di Indonesia pasca keruntuhan rezim Soeharto menjadi hal yang sangat alamiah.

Sementara di masa rezim Orde Baru, Perda-perda semacam ini tidak bermunculan karena adanya kontrol yang

---

102 Otonomi daerah merupakan bentuk pemencaran kekuasaan melalui pemberian otonomi atau pemberian wewenang kepada daerah-daerah untuk mengurus dan mengatur rumah tangga mereka sendiri melalui desentralisasi dan dekonsentrasi. Moh. Mahfud MD, *Membangun Politik Hukum, Menegakkan Konstitusi*, LP3S Indonesia, Jakarta, 2006, hal. 221.

103 Willian R. Liddle, *Media Dakwah Scripturalism: One Form of Islamic Political Thought and Action in New Order Indonesia,* dalam Toward a New Paradigm: Recent Development in Indonesia Islamic Thought, Mark R Woodward (ed) Arizona: Arizona State University, 1996, hal. 323

sangat ketat dari pemerintah pusat. Ketika Orde Baru runtuh dan kontrol kekuasaan memudar seiring dengan tuntutan reformasi—salah satunya adalah melalui desentralisasi kekuasaan lewat Otonomi Daerah—Perda-perda ini mulai menyeruak dalam kurun sepuluh tahun terakhir, atau sejak Otonomi Daerah diberlakukan pada tahun 1999.[104]

Wacana formalisasi syari'ah Islam ini kembali menguat pasca reformasi 1998 semenjak Sidang Tahunan MPR tahun 2000-2002 dan menjadi wacana penting, baik dalam ranah intelaktual maupun politik—dipicu oleh usulan beberapa Parati Politik di Parlemen.[105]

Sementara di luar parlemen, upaya formalisasi syariat Islam dalam negara *getol* dilakukan beberapa organisasi massa Islam yang mengusung ideologi transnasional.[106] Tetapi,

---

[104] Majalah Gatra, *"Gelora Syariah Mengepung Kota",* 01 Mei 2006.

[105] Partai pengusung teks Piagam Jakarta antara lain adalah Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Dalam pemberitaan bahwa PPP tetap akan memperjuangkan Piagam Jakarta untuk masuk dalam UUD 1945. Hal itu diungkapkan Ketua Umum PPP Hamzah Haz (saat itu) dalam Tabligh Akbar warga PPP di Provinsi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), 26 November 2001. Menurut Hamzah Haz memperjuangkan Piagam Jakarta masuk dalam UUD 1945 bukan berarti PPP menginginkan Indonesia menjadi negara Islam. PPP sama sekali tidak menginginkan berdirinya Negara Islam Indonesia. Yang ingin ditegakkan adalah Syariat Islam. Lihat Satya Arinanto, *Piagam Jakarta dan Cita-cita Negara Islam,* dalam Kurniawan Zein dan Saripudin HA (ed), *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No, Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945,* Paramadina, 2001, hal. 57.

[106] Sejumlah Ormas pengusung Piagam Jakarta adalah Front Pembela Islam (FPI), Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI), Gerakan Pemuda Islam (GPI), Pelajar Islam Indonesia (PII),

pembahasan tentang pencantuman "tujuh kata" dari Piagam Jakarta tersebut *mentok* di sidang tahunan MPR, karena muncul penolakan dari sejumlah tokoh[107] dan sejumlah ormas Islam di negeri ini.[108]

Himpunan Muslim Antar Kampus (HAMMAS), Himpunan Mahasiswa Muslim Indonesia (HMMI), Komite Indonesia Untuk Solidaritas Islam (KISDI), Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Mejelis Mujahidin Indonesia (MMI). Lihat Syafii Maarif , et. all, *Syari'at Islam Yes, Syari'at Islam No,* dalam Kurniawan Zein dan Saripudin HA (ed). *Ibid.,* hal. xix. Hizbut Tahrir Indonesia (HT) dan Mejelis Mujahidin Indonesia (MMI) memiliki visi yang sama dalam hal penerapan hukum Islam, tapi mereka memiliki pandangan yang berbeda dalam metode perjuangannya. MMI masih percaya bahwa hukum Islam bisa diterapkan di nagara Indonesia dengan mengakomodir bentuk Negara RI. Sedangkan HTI meyakini bahwa pelaksanaan hukum Islam hanya bisa dilakukan melalui penegakan *Khilafah Islamiah.* Lihat Muhammad Iqbal Ahnaf, dalam A. Maftuh Abegebriel, A. Yani Abeveiro *"et all", Negara Tuhan, The Thematic Encyclopaedia*, SR-Ins Publishing, 2004. Yogyakarta, hal. 699.

[107] Sejumlah tokoh yang menolak Piagam Jakarta diantaranya adalah: Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Syafii Maarif, Nurcholish Madjid, Hasyim Muzadi, Gunawan Muhammad, Masdar F. Mas'udi, dll. Sekadar contoh tentang pandangan-pandangan kalangan muslim progresif terhadap formalisasi Syariat Islam, bisa dilihat dalam Zoly Qodir, *Syari'ah Demokratik: Pemberlakuan Syariah Islam di Indonesia,* Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2004.

[108] Sejumlah Ormas Islam yang menolak Piagam Jakarta diantaranya adalah: Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama (NU), Jaringan Islam Liberal (JIL), Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Forum Kebangsaan Pemuda Indonesia (FKPI), Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI), Ikatan Pelajar Nahdhatul Ulama (IPNU), Ikatan Putra Putri Nahdhatul Ulama (IPPNU), Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI), Jaringan Islam Emansipatoris, Rahima, dan Paramadina. Akh. Muzakki, *Importisasi dan Lokalisasi Ideologi Islam: Ekspresi Gerakan Islam Pinggiran Pasca-Soeharto,* dalam Jurnal *Maarif* Vol. 2, No. 4, Juni 2007, hal 10.

Setelah usaha ini gagal, maka upaya formalisasi syariah Islam melalui penegakkan hukum positif negara dialihkan melalui perkembangan pelaksanaan Otonomi Daerah (Otoda). Dan kini beberapa kelompok Islam mengambil jalan lain, yakni berkolaborasi dengan lembaga legislatif dan eksekutif di daerah untuk menerbitkan Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa Syari'ah Islam. Dan sekarang ini hampir di setiap kabupaten atau kotamadya menerbitkan Perda yang bernuansa Syariah Islam, terutama yang menyangkut empat hal: Perjudian, Pelacuran, Minuman Keras, dan Jilbab.

Di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD), misalnya, yang merupakan wilayah Indonesia yang paling awal memulai pemberlakuan syariah Islam di era reformasi ini. Dengan mendasarkan pada UU NAD, daerah ini telah secara resmi menerapkan sebagian syariat Islam khususnya yang berkaitan dengan ibadah *mahdhah* dan pemberantasan kemaksiatan, sejak tanggal 1 Muharram 1423 H atau bertepatan dengan 15 Maret 2002. Demi stabilitas pemberlakuan syariat Islam itu, pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam telah merekrut 2500 polisi syariat yang bertugas mengawasi jalannya syariat Islam.[109]

Di Sulawesi Selatan dan Sumatera Barat, perda syariah dibuat di tingkat provinsi secara umum dengan harapan akan

[109] Penetapan Aceh sebagai provinsi dengan sejumlah keistimewaan diputuskan melalui dua undang-undang. Undang-undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimiwaan DI Aceh dan Undang-undang No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Aceh. Lihat: *Tashwirul Al-Afkar,* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Lakpesdam NU, Edisi No. 20 Tahun 2006. hal. 45. Lihat juga Jawahir Thontowi, *Islam, Politik, dan Hukum, Esai-esai Ilmiah untuk Pembaruan,* Madya Press, Yogyakarta, 2002. hal. 27.

dikembangkan dan dijadikan aturan induk bagi pelaksanaan perda serupa di kabupaten/kota. Beberapa kabupaten/kota di kedua provinsi itu sudah memberlakukan aturan serupa.

Di Provinsi Riau, Sumatera Selatan, dan Gorontalo, perda syariah dibuat di tingkat provinsi, tetapi tidak diikuti pemerintah kabupaten/kota. Aturan yang diatur umumnya terkait dengan pelarangan pelacuran dan peredaran minuman keras. Bentuk lain dari pemberlakuan perda syariah adalah perda dibuat oleh pemerintah kabupaten/kota, tanpa ada aturan induk di tingkat provinsi. Seperti di Kabupaten Cianjur (Jawa Barat), Tangerang (Banten), Banjarmasin (Kalimantan Selatan), dan Kabupaten Pamekasan, Madura[110] (Jawa Timur).

Sekalipun perda syariah ini mendapat dukungan elite politik dan eksekutif daerah, fenomena penerapan perda syariah tetap saja memicu pendapat pro dan kontra di kalangan masyarakat terkait dengan kehidupan berbangsa dan bernegara dalam bingkai kebhinekaan di Indonesia.

Masyarakat yang menolak penerapan perda syariah memandangnya sebagai ancaman bagi eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang sangat plural. Jadi, masalahnya bukan pada soal apakah penolakan terhadap perda syariah itu sebagai sikap apriori atau bukan, melainkan pada sejauh mana prinsip penyelenggaraan negara demokrasi yang

---

[110] Surat Edaran Bupati Pamekasan. Lihat *Gerbang Salam* (Gerakan Pembangunan Masyarakat Islami), Upaya Mewujudkan Masyarakat Pamekasan Amanah (Aman dan Sakinah) Dalam Rangka Penegakan Syariat Islam Melalui Peningkatan Pengamalan Nilai-nilai Ajaran Islam. Lembaga Pengkajian dan Penerapan Syariat Islam (LP2SI) Kabupaten Pamekasan Madura, Jatim 2002.

sudah disepakati secara bersama itu ditaati atau tidak serta apakah sebuah kebijakan diperuntukkan bagi seluruh masyarakat dan tidak mengatur secara parsial.

Bahkan sejumlah politisi di Senayan merasa resah dan gelisah atas fenomena semacam itu. Tak kurang dari 56 anggota DPR RI melayangkan surat kepada Ketua DPR RI untuk segera menyurati Presiden, Mendagri dan Mahkamah Konstitusi agar memperbaiki dan mencabut semua Perda Kabupaten/Kota yang bernuansa syari'ah Islam. Perda syari'ah Islam tersebut dinilai telah melanggar dan bertentangan dengan prinsip konstitusi dan Pancasila.[111]

Namun, usaha sebagian anggota DPR RI untuk mencabut perda yang bernuansa syari'ah Islam itu gagal di tengah jalan, karena sebagian besar anggota DPR RI, termasuk Ketua Umum MPR Hidayat Nurwahid, menghadang langkah DPR RI tersebut. Menurut Hidayat Nurwahid, perda itu tidak melanggar konstitusi, tidak menyakiti kelompok minoritas, dan tidak mengancam keutuhan bangsa. Perda itu hakikatnya merupakan wujud aspirasi rakyat yang diartikulasikan anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) dalam sekala lokal.[112]

Bagi kelompok penganjur formalisasi syari'ah Islam meyakini bahwa syari'at Islam adalah satu-satunya solusi bagi

---

111 Harian *Kompas* (14 Juni 2006) menurunkan sebuah berita berjudul *"Anggota DPR Terbelah: Perda Syariat Islam Dipersoalkan 56 Anggota".* Lihat juga dalam Harian *Media Indonesia,* 16 Juni 2006. Harian sore *Suara Pembaruan* (14 Juni 2006) juga menurunkan berita *"56 anggota DPR Desak Pemerintah Cabut Perda Bernuansa Syariah Islam".*

112 Majalah *Tempo,* edisi 17/XXXV/19-25 Juni 2006.

persoalan multidimensi dan sebagai sarana memperbaiki moral bangsa di dalam pemberantasan berbagai penyakit masyarakat.

Bila dicermati secara seksama, nampaknya memang kehadiran perda syariah, pada satu sisi merefleksikan kegagalan pemerintah dalam mengimplementasi hukum yang telah ada di Indonesia. Hukum dan perundangan yang ada dinilai tidak mampu memberantas kemaksiatan, perjudian, korupsi, dan lain sebagainya.

Dengan menawarkan formula legitimasi keagamaan untuk melawan hukum yang berbasis sekuler itu, maka Islam dianggap benar-benar menawarkan alternatif hukum dan politik yang praktis sekaligus menjadi peluang penyelamat spiritual dan hambatan psikologis yang kukuh dalam dunia yang sedang bergolak saat ini.

Ini merupakan fenomena yang mendapat pengaruhnya dari gaung "kebangkitan Islam" di seantero dunia Islam pada umumnya. Sedangkan kebangkitan Islam di Negara-negara Muslim pada umumnya merupakan respon atas bencana akhlaq, krisis politik, dan ekonomi yang carut-marut.[113] Bahkan, tidak hanya untuk menentang Barat, melainkan lebih merupakan perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap sebagai penyebab frustrasi dan penindasan, baik internal maupun eksternal.[114]

---

[113] R. Hrair Dekmejien, *"The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Etnict, Conflict, and the Search for Islamic Alternatives",* dalam Curtis, ed., Reliegion and Politics in the Middle East, hal. 33.

[114] Khursid Ahmad, *The Nature of the Islamic Resurgence,* dalam John L. Esposito, ed. *Voices of Resurgent Islam*, New York , Oxford University Press, hal. 218-228.

Dengan demikian, fenomena formalisasi syari'ah Islam sebagai dasar negara adalah merupakan salah satu bentuk pencarian identitas (*identity reconstruction*). Samuel Huntington, misalnya, mencatat bahwa saat ini, para Islamis tengah mencari penyelesaian atas persoalan-persoalan domestiknya tidak di dalam ideologi-ideologi Barat, namun berpaling kepada Islam, yang mereka gambarkan dalam slogan *"Islam is the Solution"*.[115] Selain itu, mereka menginterpretasi "kebebasan" di dalam *frame of reference* syari'ah Islam, tidak di dalam pemahaman HAM perspektif barat.

Dalam konteks Indonesia, multikrisis yang melahirkan frustrasi dan rasa ketertindasan menampakkan wujudnya dalam bentuk sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan *(abuse of power)* oleh para elit yang menyebabkan maraknya korupsi, kejahatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan ekonomi, yang nyaris membawa negeri ini kepada jurang kehancuran. Di tingkat masyarakat, krisis tersebut berbentuk munculnya konflik dan isu disintegrasi di berbagai daerah, meningkatnya kriminalitas, memudarnya solidaritas sosial, dan merajalelanya tindak kemaksiatan dan kekerasan. Hal yang demikian berdampak pada merosotnya legitimasi sistem politik dan hukum yang ada—yang "katanya" berbasis sekuler. Kenyataan ini diperparah lagi oleh berbagai kebijakan pemerintah yang tidak berpihak kepada masyarakat bawah *(grass root),* seperti kenaikan berbagai harga bahan dasar kehidupan masyarakat. Begitupun, bencana akhlak yang

[115] Lihat Samuel P. Huntington, *The Lash of Civilization and the Remaking of World Order,* New York: Simon & Schusster, 1996, Terj, Qalam, Yogyakarta, 2003. hal. 12.

semakin parah telah merusak tatanan kehidupan masyarakat, sehingga lengkaplah penderitaan rakyat Indonesia. Kemiskinan multidimensi ini merupakan penyakit yang sangat berbahaya bagi kelangsungan hidup sebuah bangsa yang berdaulat.

Rakyat Indonesia kini mengalami derita panjang dan bertubi-tubi, ditambah lagi akibat berbagai musibah bencana alam. Bencana alam yang melanda hampir seluruh wilayah Indonesia, selain meninggalkan trauma, juga telah menurunkan daya beli dan memiskinkan masyarakat. Dengan demikian, kepercayaan masyarakat pada pemerintahan sekuler tersebut kian hari kian menurun. Maka muncullah keinginan untuk kembali pada nilai-nilai dan sistem yang berbasis Islam. Mereka mempercayai bahwa kembali kepada sistem Islam merupakan alternatif terbaik dalam menghadapi multikrisis di negeri ini.[116]

Secara umum, pandangan yang khas dari mereka yang menuntut formalisasi syari'ah Islam adalah bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang lengkap dan sempurna *(kaffah)* yang datang dari Allah untuk kemaslahatan alam semesta *(rahmatan lil alamin)*. Islam dipandang tahan terhadap gesekan sejarah, sebab Islam bukan merupakan produk sejarah dan bukan pula ideologi uji coba yang sifatnya sementara. Apalagi hukum nasional kita merupakan warisan kolonial dan tidak mampu memberantas kemaksiatan, perjudian

---

116 Irfan S. Awwas, Ketua Lajnah Tanfidziyah Majelis Mujahidin Indonesia, *Implementasi Syari'at Islam Dalam Perspektif Hukum dan Politik di Indonesia,* Makalah yang disampaikan Irfan S. Awwas dalam Diskusi Ahli tentang Syari'ah Islam Dalam Perspektif Hukum dan Politik di Indonesia, yang diselenggarakan oleh Departemen Komunikasi dan Informatika RI, pada hari Sabtu tanggal 29 Juli 2006, bertempat di Hotel Quality, Jl. Ahmad Yani No. 40, Surakarta.

Secara kebahasaan *syari'ah* berarti jalan. Di dalam al-Quran terdapat tiga ayat yang bermakna jalan (Qs. 45: 18, 5: 48, dan 42: 13). Secara umum, syari'ah berarti "cara hidup Islam yang ditetapkan berdasarkan wahyu Ilahi". Pada periode awal *(daur al-tasyri')*, Syari'ah Islam identik dengan wahyu Allah dalam al-Qur'an ditambah Sunnah Rasul.

As-Sunnah merupakan otoritas teks kedua setelah al-Qur'an, yang berarti Nabi diakui sebagai suara otoritatif yang mewakili kehendak Tuhan. Ia dipandang sebagai penerima wahyu Tuhan atau *shahib al-syari'ah* (pemilik syari'ah), sehingga secara efektif berperan sebagai pemegang otoritas dalam masyarakat Muslim pada periode awal Islam.[117] Artinya, Nabi Muhammad SAW. mempunyai otoritas penafisiran teks-teks wahyu (*as-Sunnah at-Tasyri'iyyah*) yang sudah diterimanya dari Allah dalam bentul al-Qur'an kemudian terbentuk as-Sunnah sebagai penjelas dan pelengkap dari al-Qur'an.

Pada periode kedua, yaitu periode ijtihad, dimana syari'ah ini tidak lagi berfungsi sebagai hukum dalam arti bersifat langsung, melainkan berkembang menjadi sumber hukum. Pada tahap ini harus dibedakan antara syariah, pemahaman terhadap syariah, dan penerapan terhadap pemahaman syariah.

Pemahaman terhadap syari'ah dalam pemikiran hukum Islam pada umumnya disebut dengan istilah *fiqh*. Adapun penerapan terhadap *fiqh* tak lain adalah pandangan relatif manusia terhadap ajaran syari'ah yang absolut disebut dengan istilah *tathbîqu ahkâmil fiqh* (penerapan terhadap hukum-

[117] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Serambi, Jakarta, 2004, hal. 26.

hukum *fiqh*), bukan *tathbîqu as-syarî'ah* (penerapan terhadap syariat). Definisi tersebut memberi pengertian bahwa *fiqh* merupakan produk pemikiran manusia *(faqh)* yang bersifat temporal, lokal, dan kontekstual. Lokalitas dan konstektualitas pada dasarnya merupakan sifat dasar dari *fiqh,* dan ini yang membedakan dengan *syari'ah.*

Pada tahap selanjutnya, *fiqh* menjadi disiplin keilmuan Islam itu sendiri. Sebagian kalangan Muslim memandang *fiqh* sebagai produk hukum yang final dan baku tanpa mempertimbangkan aspek epistemologisnya.[118] Karena itu, memperlakukan *fiqh* sebagai kehendak mutlak Tuhan merupakan sikap otoriter dan sewenang-wenang.[119] Berbeda dengan *syari'ah* yang tunggal, *fiqh* terbagi ke dalam banyak aliran dan mazhab. Ada mazhab Syafi'i, Hanafi, Maliki, Hambali, Dzahiri, dan masih banyak aliran lainnya. Bahkan, tak

---

[118] Sejak abad VII M. *fiqh* berada pada puncak kesakralan dan kemapanan. Orientasi keberagamaan umat selalu merujuk pada *fiqh* sebagai justifikasi keselamatan dan kesesatan. Sebagai sebuah rujukan hukum, *fiqh* tampak subjektif: hitam-putih, benar-salah, dan halal-haram. Gerakan menjaga otoritas *fiqh* yang cukup massif, misalnya, dengan memunculkan "kampanye" tertutupnya pintu ijtihad, jelas mengorientasikan (memaksa) orang untuk senantiasa tunduk pada produk pemahaman keagamaan puluhan abad silam dan menisbikan hentakan gelombang zaman. Lihat Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme, LKiS*, Yogyakarta, 2004, hal. Viii. Lihat juga Nurcholis Madjid Dkk, *Fiqh Lintas Agama, Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis,* Paramadina, Jakarta, 2004, hal. 135. Lihat juga Zuhairi Misrawi Dkk, *Islam Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,* Paramadina, Jakarta, 2005, hal. 282-300.

[119] Khaled M.Abou El-fadl *Melawan Tentara Tuhan*, Alih Bahasa: Kurniawa Abdullah, Serambi, Jakarta, 2003, hal. 25-34.

berlebihan bila dikatakan, setiap Muslim mempunyai *fiqh*-nya sendiri terhadap ajaran *syari'ah.* Oleh karenanya, perbedaan, pluralitas pemahaman, atau bahkan debat terbuka, adalah hal yang lumrah dalam dunia *fiqh*.

Pada periode berikutnya, disebut sebagai periode pengundangan atau legislasi *(daur al-taqnin)*. Pada periode ini formalisasi syariah Islam sebenarnya adalah *qanun*. Sesuai dengan prinsip elaborasi norma, *qanun* Islam bersumber kepada *fiqh,* dan *fiqh* bersumber kepada *syari'ah.* Dengan demikian penerapan syariah Islam (*tathbîqu as-syarî'ah*) sesungguhnya adalah penerapan terhadap keputusan atau hukum-hukum *fiqh* (*tathbîqu ahkâmil fiqh*) yang tak lain adalah hasil ijtihad imam, atau mazhab tertentu dalam permasalahan tertentu. Bila demikian keadaannya, keputusan atau hukum *fiqh* mana yang hendak mereka terapkan? Dengan kata lain, pandangan *fiqh* mazhab mana dan pandangan *fiqh* imam siapa yang hendak dijadikan sebagai landasan perda syariah itu? Pertanyaan ini selamanya akan tetap menggantung dan pendukung perda syariah itu akan bungkam dan tidak bisa memberikan jawaban. Ini disebabkan para pendukung "jargon penerapan syariah Islam" sebenarnya tak memperhatikan perbedaan *syari'ah, fiqh,* dan *qanun.* Sebagian (mungkin) memahami perbedaan ini, namun karena alasan dan kepentingan tertentu, mereka lebih memilih diam, bahkan secara terbuka malah mendukung penuh jargon penerapan syariah Islam. Untuk itu, kita harus membedakan antara *syari'ah, fiqh* maupun *Qanun. Qanun* merupakan aspek yang paling jelas tentang formalisasi, sedangkan syariah Islam adalah aspek yang paling jelas tentang ajaran Tuhan. Jika aturan Tuhan

diundangkan oleh negara, maka itu disebut *qanun,* yang sifatnya relatif *(zhanni).*

Bagi al-Asmawi, ada kerancuan tentang mana yang *syari'ah* dan mana yang *fiqh* serta mana yang *qanun* (undang-undang). Hal ini berakibat pada kerancuan tentang apa yang azali, yang adikodrati, dan apa yang manusiawi. Karena pada hakikatnya syariah adalah cara/metode atau jalan agama. Sementara Muhammad 'Âbid al-Jâbirî berpandangan bahwa Syariah Islam bukanlah keseluruhan teks yang mesti diberlakukan, melainkan bagaimana menafsirkannya secara memadai di dalam kehidupan sekarang. Hal ini disebabkan karena syariah Islam lebih merupakan metodologi atau sumber hukum dan bukan hukum itu sendiri. Karena itulah, syariah tidak dapat diundangkan sebagai hukum positif atau formalisasi syariah secara total,—melainkan objektifikasi syariah dalam hukum modern. Artinya, syari'ah (hukum Islam) sekadar menjadi bagian dari hukum nasional bersama dengan hukum-hukum yang lain.[120]

Jika dikaitkan dengan Hukum Nasional Indonesia, maka *qanun* itu identik dengan hukum negara berupa peraturan perundang-undangan yang harus bersumber dan berpuncak pada UUD 1945. Sumber inspirasinya adalah segala norma yang berkembang dan dikembangkan dari dunia ilmu hukum atau "ilmu fiqh" yang tidak boleh bertentangan dengan keyakinan-keyakinan hukum atau keyakinan keagamaan segenap warga negara Indonesia yang menjadi subyek hukum yang diatur oleh hukum nasional tersebut. Sesuai dengan prinsip Ketuhanan

[120] Khamami Zada, *op. cit.,* hal. 15-16.

Yang Maha Esa, dengan sendirinya tidak boleh ada hukum nasional yang bertentangan dengan norma-norma agama yang diyakini oleh warga negara Indonesia secara keseluruhan.[121]

Indonesia sungguh beruntung memiliki rumusan politik (Pancasila) yang dapat menjembatani pertentangan antara kelompok yang menghendaki formalisasi syariah Islam dan mereka yang lebih tertarik memperjuangkan syariat Islam pada ranah budaya.[122] Sebuah ideologi—Pancasila—yang tak ada duanya di dunia ini. Untuk itu, bangsa Indonesia patut berterima kasih kepada para *fouding fathers*-nya yang telah menyatukan kemajemukan dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia yang tidak semua negara di dunia mampu melakukannya.

Menurut pandangan Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid bahwa Pancasila adalah sudah sangat Islami.

---

121 Jimly Asshiddiqie, *Hukum Islam dan Reformasi Hukum Nasional*, Makalah disampaikan dalam Seminar Penelitian Hukum tentang Eksistensi Hukum Islam dalam Reformasi Sistem Hukum Nasional, diselenggarakan oleh BPHN Departemen Kehakiman dan Hak Asasi Manusia, Jakarta 27 September 2000.

122 Sejarah panjang Islam di bumi Nusantara sejak awal sudah memperlihatkan bahwa penerapan syariat Islam yang tidak mempertimbangkan keragaman kultural akan mengalami kegagalan. Sebaliknya, implementasi syariat dengan memanfaatkan piranti-piranti budaya yang sudah mengakar di tengah masyarakat terbukti jauh lebih berhasil. Salah satu tesis yang mendukung tentang Islam yang toleran dan harmonis adalah tesis yang diajukan oleh Azyumardi Azra tentang masuknya Islam ke Indonesia. Azyumardi Azra mengatakan bahwa Islam datang ke Indonesia dibawah oleh para saudagar dari Gujarat dengan jalan *penetration pacifique* (penetrasi damai). Azyumardi Azra, *Merayakan Kemajemukan, Merawat Indonesia,* Makalah disampaikan pada Orasi Budaya yang diselenggarakan *Institute for Multiculturalism and Pluralism Studies* (IMPULSE), Yogyakarta, 30 Agustus 2007.

Sifat Islami keduanya didasarkan pada dua pertimbangan yakni: *Pertama,* nilai-nilainya dibenarkan oleh ajaran agama Islam, dan *Kedua,* fungsinya sebagai noktah-noktah kesepakatan antar berbagai golongan untuk mewujudkan kesatuan sosial-politik bersama. Bahkan Pancasila merupakan wujud kemenangan politik wakil-wakil Muslim, dan bahkan kemenangan kaum Muslim itu sendiri di Indonesia.

Pancasila melalui slogannya "Bhineka Tuggal Ika" (berbeda-beda tetapi tetap satu jua), mengandung makna bahwa meskipun masyarakat Indonesia sangatlah plural baik dari segi agama, suku bangsa, bahasa dan sebagainya tetapi mereka diikat dan disatukan oleh sebuah landasan hidup bersama *(common platform),* yakni Pancasila. Secara serupa, Piagam Madinah juga merupakan rumusan tentang prinsip-prinsip kesepakatan antara kaum Muslim Madinah di bawah pimpinan Nabi SAW dengan berbagai kelompok non-Muslim di kota itu untuk membangun tatanan sosial-politik bersama.[123]

Atribut "Ketuhanan Yang Maha Esa" dalam sila pertama jelas sekali merefleksikan dari ajaran tauhid.[124] Bahkan setiap sila dalam Pancasila merupakan obyektifikasi—dalam istilah

---

[123] Di dalam Piagam Madinah, salah satunya, dinyatakan tentang hak kewarganegaraan dan partisipiasi kaum non-Muslim di kota Madinah yang dipimpin Nabi SAW. Kaum Yahudi yang semula merupakan himpunan suku-suku juga diangkat statusnya oleh Piagam itu menjadi warga negara yang sah. Jadi, dengan Piagam itu Nabi ingin memproklamirkan bahwa semua warga negara, baik Muslim maupun non-Muslim, adalah satu bangsa atau umma wahida dan bahwa mereka semua memiliki hak dan kewajiban yang sama. Lihat Nurcholish Madjid, *Agama dan Negara dalam Islam,* seri KKA No. 55/Tahun V/1991, hal. 11-15.

[124] *Ibid.,* hal. 110.

Kuntowijoyo dari nilai-nilai universal dalam setiap agama dan kepercayaan. Walaupun berbeda-beda dari segi syariat dan aqidah, ada nilai-nilai yang diyakini bersama sebagai nilai-nilai luhur.[125] Sementara menurut Nurcholish Madjid, nilai-nilai bersama itu dalam Al-Qur'an disebut dengan *kalimatin sawa.* Pancasila adalah *kalimatin sawa—common ground.*[126]

Jadi, jika selama ini perjuangan sebagian kecil kaum Muslim bermuara pada obsesi mengganti Pancasila sebagai dasar negara Indonesia dengan membawa slogan *al-Islamu huwa al-dinu wa al-daulah* (Islam adalah agama dan sekaligus negara) nampaknya telah mengaburkan hakekat yang sebenarnya dari *din* dan posisi kenabian Muhammad.[127] Sebab menurut Ahmad Syafii Maarif, *din* adalah sesuatu yang *immutable* (abadi), sedangkan *daulah* adalah sesuatu yang *mutable* (berubah). Menempatkan *daulah* setarap dengan posisi

---

[125] Menurut Kuntowijoyo, nilai-nilai Islam harus diterjemahkan dalam kategori obyektif sehingga dapat diterima semua pihak. Suatu perbuatan disebut obyektif bila perbuatan itu dirasakan oleh orang non Muslim sebagai suatu yang natural (sewajarnya), tidak sebagai perbuatan keagamaan, walaupun di sisi lain orang Islam memandangnya sebagai ibadah. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam,* Cet II, Mizan, Bandung, 1997, hal. 67-69.

[126] Nurcholish Madjid, *Agama dan Negara dalam Islam,* seri KKA No. 55/Tahun V/1991, hal. 11-15.

[127] Posisi Muhammad sebagai Rasul Allah tetap tidak berubah sampai saat wafatnya pada 632 M. Dalam al-Qur'an surat Ali Imran ayat 144 "Muhammad hanyalah seorang Rasul". Salah satu buku yang secara komprehensif menjelaskan sejarah kepemimpinan politik Islam dapat dibaca dalam buku Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran,* UI Press, Jakarta, 1990. Atau dalam karya Ali Abd ar-Raziq, *Islam, Dasar-dasar Pemerintahan, Kajian Khilafah dan Pemerintahan dalam Islam,* Jendela, Yogyakarta, 2002. hal. 49-56.

din (Islam), itu sama artinya dengan mengagungkan negara sepertinya halnya mengagungkan *din al-Islam.*[128] Apalagi istilah *daulah* yang berarti negara tidak dijumpai dalam al-Qur'an,[129] hanya negara yang baik, penuh pengampunan Tuhan *(baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur).*

Dengan demikian, pada dasarnya, Islam dan Pancasila adalah dua hal yang tak dapat dipisahkan, sebab keduanya bertujuan mewujudkan keadilan, kesejahteraan, dan perdamaian di muka bumi. Karena itu, perlu ada rumusan dan diplomasi baru guna menjadikan keduanya sebagai ruh bangsa Indonesia. Indonesia yang dapat membentuk masyarakat dan berbangsa tanpa merasa berdosa kepada Tuhannya, demikian pula dapat beragama tanpa merasa mengkhianati bangsanya. Sebab Pancasila merupakan impelementasi atau turunan dari ajaran agama (Islam) melalui ajaran *hablun min Allah* (hubungan kepada Tahun), *hablun min annas* (hubungan kepada sesama manusia). Begitu pula melalui ajaran persaudaraan sesama manusia *(ukhuwah basyariyah)* dan persaudaraan sesama anak bangsa *(ukhuwah wathoniyah).*

Perlu disadari pula bahwa sejak awal lahirnya negara ini sudah disepakati Pancasila menjadi dasar dan ideologi bangsa sebagai *platform* bangsa yang pluralistik. Meminjam istilah

---

[128] M. Syafi'i Anwar, *Syafii Maarif, Bung Hatta, dan Deformalisasi Syariat,* dalam Abd. Rohim Ghazali dan Saleh Partaonan Daulay (ed), *Muhammadiyah dan Politik Islam Inklusif, 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif,* Maarif Institute, Jakarta, Juni 2005, hal. 40

[129] Istilah *daulah* memang ada dalam al-Qur'an tapi bukan bermakna negara, istilah ini dipakai secara figuratif untuk melukiskan peredaran atau pergantian tangan dari kekayaan. Lihat Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Pancasila sebagai Dasar Negara, op. cit,* hal. 15.

Bung Karno saat menggagasnya, Pancasila adalah *philosophische grondslag* atau *weltanschauung* bangsa Indonesia. Organisasi Islam terbesar seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, telah pula menganggap Pancasila sebagai ideologi final bagi NKRI.[130] Karena itu, walau berganti-ganti rezim, nilai-nilai Pancasila tetap harus dipertahankan.

Karena itu, perawatan terhadap Pancasila pada era reformasi ini membutuhkan ekstra tenaga yang kuat dikarenakan demokrasi yang mengharuskan kita untuk lebih terbuka dan toleran, ditambah lagi gerakan-gerakan yang dengan sengaja dan terbuka ingin mengganti ideologi bangsa dengan yang lain. Perawatan Pancasila itu penting karena hanya dengan ideologi Pancasila-lah yang bisa menjadi perekat bangsa. Kebhinekaan kita dalam lanskap kesatuan dan persatuan bangsa merupakan modal dasar *(basic capital)* dalam mewujudkan kesejahteraan yang berketuhanan di masa depan dengan mengedepankan prinsip-prinsip toleransi dan kebebasan yang bertanggung jawab.

Disamping itu juga, Pancasila adalah ideologi terbuka dan sangat siap menerima nilai-nilai dari luar sepanjang positif dan konstruktif. Bangsa ini memiliki khazanah yang sangat bernilai, yaitu adanya agama yang dianut baik Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Khonghucu yang semuanya punya akar historis dan ikatan emosional yang kuat, serta sudah diakui secara resmi hak hidupnya dalam NKRI. Walau secara teologis dan ritual masing-masing agama berbeda, namun tentu

[130] Jawahir Thontowi, *Islam, Politik, dan Hukum, Esai-esai Ilmiah untuk Pembaruan,* Madya Press, Yogyakarta, 2002. hal. 30.

memiliki nilai moral dan sosial yang luhur dan relatif sama dalam membangun bangsa.

Ke depan, kita sebaiknya tidak perlu membuat Undang-undang atau Peraturan Daerah (Perda) yang dari sisi moral dan sosial diwarnai oleh ajaran agama tertentu, seperti maraknya perda bernuansa syari'ah Islam serta Raperda Manokwari-Papua yang bernuansa Kristen—justru akan semakin mempertajam konflik dan polarisasi yang dipandang mengancam keutuhan persatuan nasional dan NKRI, serta mengancam hak asasi manusia (HAM), emansipasi dan demokrasi Indonesia. Agama sudah menjadi modal hidup *(life capital)* bangsa Indonesia sejak dulu tanpa harus ada formalisasi. Sejak era perjuangan melawan penjajahan yang sangat lama dan mempertahankan kemerdekaan yang berdarah-darah, semua itu karena kita punya agama. Jadi mengamalkan Pancasila sebagai *kalimatin sawa* adalah bagian dari ibadah yang sesuai dengan ajaran agama (Islam) dan mengamalkan agama (Islam) adalah bentuk pengabdian dan kesetiaan kepada bangsa Indonesia.

PENGURUS WILAYAH NAHDLATUL ULAMA
DAERAH ISTIMEWA YOGYAKARTA
رمضان مبارك
MERAIH BERKAH RAMADAN 1445 H
BERSAMA PWNU DIY
KAJIAN SATU AYAT (KASAT)
PROF. DR. H. MAKHRUS, M.HUM
NAHNU

BAB II
METODE PENETAPAN HUKUM

A. Sumber Hukum dalam Islam

Sebagaimana diketahui dalam kajian hukum Islam bahwa dalam pokok-pokok berijtihad menggunakan al-Quran al-Sunnah dan al-Ra'yu. Al-Ra'yu adalah suatu pemikiran yang timbul dari hati nurani setelah melalui perenungan dan penelitian yang serius. Ia timbul dari proses berfikir yang matang dalam rangka mencapai suatu kebenaran berdasarkan indikasi yang ada.[1] Kaitannya dengan upaya pengistimbatan hukum suatu pendapat dikatakan al-Ra'yu yang benar, jika pendapat itu diawali dengan penelitian matang terhadap suatu peristiwa yang ditetapkan hukumnya. Sehingga hasil ijitihad dari mujtahid tidak menyimpang dari kehendak syara'. Ijtihad *bi al-Ra'yu* begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam nas. Sementara persoalan selalu berkemabang dan tidak ada kesudahannya, sedang nas telah berakhir (*inna al-hawadis la tatanaha wa al-nususu tatanaha*).[2] Sejak periode awal sejarah perkembangan Islam, Prilaku

[1] Ibn Qayim al-Jauziyah*, I'lam al-Muwaqi'in al-Rab al-Alamin*, Juz, 1. (Kairo: Dar al-Fikr, ttp), hlm. 66.

[2]Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah,* Juz, 1. (Kairo: Dar al-Fikr, ttp.), hlm.5.

kehidupan muslim dalam kesluruhan aspeknya diatur oeh hukum Islam.[3]

Dalam Islam, sejak turun wahyu terakhir, surat al-Maidah ayat 3, lengkap sudah risalah atau syari'at Islam yang diturunkan kepada Muhammad SAW. Risalah ini menjadi petunjuk bagi manusia dalam usaha mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Ini berarti bahwa seluruh petunjuk yang diperlukan manusia dalam mencapai tujuan hidupnya telah termuat dalam risalah yang diturunkan itu. Kenyataan menunjukkan sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW. sampai sekarang, banyak kejadian, peristiwa, dan persoalan hukum yang timbul, tumbuh dan berkembang sedemikian komplek, sehingga seakan-akan syari'at Islam yang disampaikan Allah SWT. kepada Nabi Muhammad SAW. itu tidak sanggup meresponnya lagi.[4] Memang harus diakui bahwa teks-teks hukum dalam al-Qur'an dan hadis itu sangat terbatas adanya, padahal persoalan-persoalan hukum terus berkembang tanpa batas.[5] Sebagai konsekuensinya, para hakim dan petugas-

---

[3]Sedemikian rupa pentingnya hukum Islam, sehingga mendorong sarjana barat, Joseph Schacht menyimpulkan: tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami hukum Islam, Joseph Schacht, *an Intraduction to Islamic Law,* (Oxpord: University Press, 1996), hlm. 1.

[4]Rachmat Djatnika, "Jalan Mencari Hukum Islami Upaya ke Arah Pemahaman Metodologi Ijtihad" dalam Amrullah Ahmad dkk., peny., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 99.

[5]Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 1.

petugas hukum lainnya harus melakukan penemuan hukum guna memberikan solusi terhadap berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat, baik yang tidak jelas hukumnya maupun yang sama sekali tidak diatur hukumnya.[6]

Penemuan hukum lazimnya diartikan sebagai proses konkretisasi peraturan hukum yang bersifat umum terhadap peristiwa-peristiwa konkret yang terjadi di masyarakat. Sebagian ahli hukum lebih suka menggunakan istilah "pembentukan hukum" *(rectsvorming*) ketimbang "penemuan hukum" (*rectsvinding)* karena istilah penemuan hukum memberikan sugesti seakan-akan hukumnya sudah ada.[7] Kendati demikian, dalam konteks hukum Islam, istilah penemuan hukum lebih tepat, karena diyakini bahwa hukum itu tidak dibuat tetapi ditemukan. Mujtahid tidak membuat tetapi menemukan hukum, di samping karena adanya kenyakinan bahwa hukum itu dibuat oleh Tuhan sebagai *Syari'*.[8]

Dalam rangka menemukan hukum terhadap berbagai persoalan yang tidak ada atau tidak jelas hukumnya, para juris

---

[6] Asjmuni Abdurrachman, "Sorotan terhadap Berbagai Masalah Sekitar Ijtihad" Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fakultas Syari'ah yang disampaikan di Hadapan Rapat Senat Terbuka IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 25 Mei !996, hlm. 3-4.

[7] Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum Sebuah Pengantar*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Liberty, 2005), hlm. 162.

[8] 'Abd al-Wahhab Khallaf*, , 'Ilm Uṣ-l al-Fiqh*,(Kairo: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 167.

muslim telah mengembangkan metode penemuan hukum Islam yang bertolak dari sumber-sumber hukum Islam itu sendiri.[9]

Hukum Islam menghadapi tantangan lebih serius, terutama pada abad kemajuan dan teknologi. Untuk menjawab berbagai permasalahan baru yang berhubungan dengan hukum Islam, para ahli hukum Islam tidak terbatas mengandalkan hasil ijtihad di masa lampau. Alasanya keterbatasan kemampuan dalam menjangkau masalah-masalah baru yang belum ada sebelumnya.[10] Oleh karena itu perlu dan dianggap penting untuk menemukan rumusan-rumusan baru dalam rangka memberikan jawaban terhadap masalah kekinian yang belum ada jawabanya di masa silam. Sementara teks-teks hukum baik dalam al-Qur'an maupun hadis sangat terbatas adanya. Padahal, persoalan-persoalan hukum terus berkembang seiring dengan dinamika dan perkembangan masyarakat. Sebagai konsekuensinya, para mujtahid harus menggali, merumuskan dan melakukan penemuan hukum guna memberikan solusi terhadap berbagai persoalan hukum yang terjadi di masyarakat.

Dalil-dalil hukum (*adilat al-syar'iyah*) merupakan teks-teks hukum yang digunakan sebagai landasan ditetapkannya suatu ketentuan hukum.[11] Untuk menjelaskan arti "sumber

---

[9] Satria Efendi M. Zein, "Metodologi Hukum Islam" dalam Amrullah Ahmad dkk., peny., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, cet. ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 118.

[10]Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hlm.1

hukum Islam" ahli ushul menggunakan istilah dalil-dalil syar'iyyah *(al-adillah al-syar'iyyah).* Penggunaan istilah *masadirr al-ahkam* oleh ulama sekarang ini tentu yang dimaksudkannya adalah searti dengan istilah *al-adillah al-syar'iyyah*.[12] Walaupun sesungguhnya ada perbedaan kalau kita cermati, kata *masdar* jamaknya *masãdir* berarti wadah yang dari padanya digali, ditimba dan ditemukan norma-norma hukum.[13] Sedangkan kata *dalil* merupakan petunjuk yang membawa kita menemukan hukum tertentu.[14]

Memperhatikan batasan di atas, kata sumber hanya berlaku untuk al-Qur'an dan hadis, karena hanya dari keduanya digali norma-norma hukum. Sedang kata *dalil* di samping dapat digunakan untuk al-Qur'an dan hadis, juga berlaku untuk *ijma', qiyas, isthsan, istislah sadudzdzari'ah, urf, istishab* karena memang semuanya menuntun kepada penemuan hukum.[15]

Sebagian ahli hukum Islam yang lain berkesimpulan bahwa sumber hukum Islam ada tiga, yaitu al-Qur'an, hadis dan

---

[11] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001), hlm. 277.

[12] Ismail Muhammad Syah, *Filsafat Hukum Islam*, cet. ke-2 (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hlm. 20.

[13] Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 1.

[14] *Ibid*.

[15] Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, cet. ke-5 (Jakarta: RadjaGrafindo Persada, 1996), hlm. 69.

ra'yu.[16] Menyebutkan tiga macam sumber hukum Islam itu didasarkan pada ketentuan al-Qur'an surat an-Nisa (4): 59 :

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَـٰزَعۡتُمۡ فِى شَىۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ...

Ayat ini memberikan penjelasan agar orang beriman taat kepada Allah, taat kepada Rasul-Nya dan *ulul amri* dari mereka, dan jika berbeda pendapat mengenai sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul. Perintah taat kepada Allah dan Rasul menunjuk kepada al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukum. Perintah taat kepada ulul amri menunjuk kepada ijma' sebagai sumber hukum. Sedangkan perkataan jika kamu berbeda pendapat kembalikanlah kepada Allah dan Rasul menunjuk kepada *al-qiyas* sebagai sumber hukum.

Menurut akidah Islam, Tuhan menyatakan pada saat momen penciptaannya, bahwa Dia menciptakan sesuatu yang mengagumkan yang layak mendapatkan penghargaan tertinggi. Sesuatu itu adalah kemampuan manusia untuk berfikir (menalar atau *aql*). Bahkan ketika sesuatu perkara dihadapkan kepada manusia dan tidak dijumpai hukumnya sebagaimana hukum Tuhan. Maka di sinilah dibutuhkan penalaran, sebagaimana pernah diceritakan oleh Nabi:

[16] Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat bagi Umat Islam*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Nur Cahya, 1983), hlm. 7.

ان رسول الله صلعم بعث معادا الى اليمن فقال كيف تقضي فقـ ـال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسـ ـ ـ ـنة رسول الله صلعم قال فان لم يكن في سنة رسول الله صلعم قال أجـ ـ ـتهـ ـد رأيي قال الحمد الله الذى وفق رسول الله صلعم [17].

Hadis ini dijadikan sebagai dasar hukum adanya sumber hukum bi ra'yu dan sekaligus sebagai landasannya, yang secara tegas diseritakan sebagai berikut: bahwa semasa hidupnya di suatu hari Rasulullah saw. bertanya kepada Mu'adz bin Jabal yang diutus Nabi untuk menjadi penguasa di Yaman. Nabi berkata: "Bagaimana anda mengambil keputusan jika kepada anda dihadapkan kepada suatu persoalan?" Muadz menjawab: "Saya memutuskan berdasarkan apa yang ada dalam al-Qur'an". Nabi bertanya, "Seandainya anda tidak menemukan pemecahannya dalam al-Qur'an?" Muadz menjawab: "Saya memutuskan berdasarkan Sunnah". Kemudian Nabi bertanya lagi: "Seandainya dalam Sunnah tidak ditemukan pemecahannya?" Muadz menjawab: "Saya mengamalkan ijtihad dengan ra'yu dan saya tidak akan membiarkan persoalan itu tanpa putusan". Muadz mengatakan: "Mendengar jawaban itu Rasulullah kemudian menepuk dadaku dan berkata: "Segala puji bagi Allah yang telah memberikan taufiq-Nya kepada utusan Rasulullah dengan hal yang melegakan hati

[17] Ab- Dãw-d Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Ab³ Dãw-d* (Bandung: Dahlan, tt.), III: 303.

Rasulullah".[18] Dengan demikian sumber-sumber hukum Islam ada tiga yaitu al-Qur'an, hadis dan ra'yu. Sebaliknya jika kita simak penjelaskan surat an-Nisã' (4): 59 di atas, ijma' dan qiyas dipandang sebagai salah satu metode ijtihad, di samping adanya metode lain, seperti *istihsan, maslahah mursalah* dan sebagainya.[19]

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa sumber hukum Islam ada dua yaitu sumber utama (pokok): al-Qur'an dan hadis. Dan sumber pendukung yaitu ra'yu atau ijtihad[20] yang merupakan metode berfikir dalam memahami al-Qur'an dan hadis dan metode menetapkan hukum sesuatu masalah yang tidak ada nasnya, demikian pula metode untuk menetapkan *kaidah kulliyah* yang diambil dari berbagai ayat untuk dasar penetapan hukum bagi masalah-masalah yang akan datang. Pada perkemabangannya muncul sumber hukum Islam yang disusun secara hirarkhi dan sistematik, yakni al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma' al-Qiyas, *Istihsan, Maslahah al-mursalah, Istishab, Urf. Saddudzdzari'ah,* Mazhab Sahabi dan *Syar'u man Qablana*[21].

Sebagai bahan perbandingan, bahwa sumber hukum dalam hukum posistif sebagaimana dijelaskan oleh Sudikno Mertokusumo, bahwa sumber utama penemuan hukum adalah

---

[18] Ab- Dãw-d Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Ab³ Dãw-d* (Bandung: Dahlan, tt.), III: 303.

[19]Ahmad Azhar Basyir, *Hukum Adat.*, hlm. 7.

[20] Mahmud Syaltut berpendapat bahwa *ra'yu* sama dengan ijtihad. Baca Mahmud Syaltut, *Islam 'Aqidah wa Syari'ah* (Cairo: Dãr al-Qalam, 1966), hlm. 56.

[21]Satria Efendi, *Ushul Fiqh,* ...hlm.77.

peraturan perundang-undangan, hukum kebiasaan, yurisprudensi, perjanjian internasional dan doktrin.[22] Penyebutan tersebut menunjukkan adanya hierarkhi dalam sumber hukum, ada tingkatan-tingkatan. Oleh karena itu, jika terjadi konflik dua sumber, maka sumber hukum yang lebih tinggi mengalahkan yang lebih rendah.

B. Pentingnya Penemuan Hukum

Penemuan hukum lazimnya diartikan sebagai proses pembentukan hukum oleh hakim dan petugas-petugas hukum lainnya yang diberi tugas melaksanakan hukum terhadap peristiwa-peristiwa konkrit. Olek karena itu peristiwa konkrit harus ditemukann. Model penemuannya bisa dengan cara menafsirkan, menjelaskan,melengkapi atau menciptakan peraturan hukumnya. Untuk mendapatkan itu semua diperlukan ilmu bantu yang dalam bahasa hukum disebut dengan istilah *rechtvinding*. Dalam hukum Islam istilah penemuan hukum tepat, mengingat hukum Islam tidak dibuat hukum Islam yang oleh ulama ushul disepekati bahwa pencipta hukum adalah Allah.[23]

Mesti diingat kembali bahwa problem utama yang mendorong ulama untuk merumuskan berbagai teori dan metoe ijtihad adalah kenyataan abadi yang dihadapi oleh umat

---

[22] Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar*, hlm. 48.

[23]Abd al-Wahhab Khallaf*, , 'Ilm Uṣ-l al-Fiqh*,(Kairo: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 167.

Islam bahwa nash al-Quran dan Hadis terbatas secara kuantitatif, padahal peradaban (peristiwa hukum) selalu berkembang. Oleh karena itu berbagai teori dan metode ijtihadpun dirumuskan untuk mengembangkan nilai-nilai nash yang terbatas ke dalam realitas yang tak terbatas.[24] Ada sebagain umat Islam terjebak dalam idola, bahkan sebagian masih mengangap, bahwa penasfsiran seorang imam mazhab bersifat "illahi". Bahkan dalam perjalanan sejarah muncul berbagai keunikan dalam berfikir dan memahami nash, seperti Rasyid Rida sebagaimanna diktuip oleh Wael B. Hallaq, Rida berkomentar bahwa pencarian status hukum dari materi-materi yang tidak khusus dalam teks-teks wahyu tidak diperkenankan.[25]

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ

[26]

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu,

[24]Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006), hlm.48.

[2525] Wael B. Hallaq*, A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. 215.

[26]Al-Maidah (5): 101.

Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun".

Ayat di atas dipahami sebagai kejumudan berikir, karena baginya (Rida) menganggap bahwa Islam tidak seharusnya mencari-cari persoalan tertentu yang tidak disinggung oleh Nabi, karena hal ini akan menambah umat merasa berat dan kesulitan terhadap hukum tersebut.[27] Sementara Ashmawi seorang ahli hukum dari Mesir menyatakan bahwa wahyu harus dipahami sebagai suatu teks dan konteks dan harus ditafsirkan sesuai dengan semangat dan tujuan dari tujuan-tujuan hukum dibalik bahasa khusus teks-teks wahyu, akhirnya dia memahami teks hukum berbeda dengan ahli lain seperti bunga bank tidak haram, karena dalam sistem bunga tidak unsur eksploitasi ekonomi, sebagaiman riba pada zaman Nabi[28].

Demikian ketika memahami haramnya khamr, ia membedakan antara larangan hukum secara keras dan larangan sebatas moral. Yang harus dihindari adalah sikap yang menyatakan bahwa ayat sudah terlalu jelas. Sehingga khamr larangan yang mutlak tidaklah jelas. Sebab dalam surat 6 ayat 146 mengisyaratkan bahwa selain, bangkai darah dan daging babi tidak ada makanan dan minuman yang diharamkan.[29] Berbeda dengan teori Syahrur yang mengatakan bahwa surat 6ayat 146 harus diterapkan teori *halah al had al-adna* (batas

---

[27]*Ibid.*

[28]*Ibid*. hlm. 231.

[29] Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam,* alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 356..

minimal), artinya ketentuan hukum minimal dal al-Quran,maka dobenarkan mujtahid menambah ketentuan hukum minimal yang ada dalam al-Quran.[30] Pendapat Ashmawi tentang ketidakjelasan ayat larang khamr dibantah oleh Fazlurahman sarjana dan pemaharu Pakistan (w. 1988), alasannya bahwa pelarangan hukum secara gardual, disimpulkan bahwa ayat terakhir membatalkan ayat sebelumnya, dan dalam rangka merasionalisasikan pembatalan ini mereka mengupayakan apa yang disebut. *Law of Graduation* yakni hukum yang diterapkan secara bertahap.[31] Contoh khamr pertama kali djelaskan tentang manfaat dan kerugiannya, tahap berikutnya jangan minum ketika sedang sholat dan akhirnya diharamkan secara mutlak.

Ketegangan dengan berbagai akibatnya pun terjadi, karena manusia ingin bicara kepada Allah (beragama) dengan bahasa Allah, padahal Allah bicara kepada manusia dengan bahasa manusia (kecuali masalah-masalah teologi). Hukum Islampun tidur panjang, disamping banyak korban berguguran demi pendapat seorang imam, mazhab atau organisasi. Sebagai sebuah teori dan metode yang mana akan ditemukan hukum-hukum sesaui dengan tujuan syari'at sangat mutlak diperlukan

[30]Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah al-Muashirah*, (Kairo: Dar al-Insaniyah al-Arabiyah, 1990), hlm. 455.

[31] Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 359..

keberadaannya sebagai pisau analisa atau kacamata untuk membaca kenyataan di sekeling kita.[32]

C. Metode Penemuan Hukum Islam

Dalam sejarah peradilan, ambil contoh pemerintah raja Taufiq di Mesir, para hakim sering menetapkan hukum dengan menggunakan sumber hukum yang berbeda-beda, ada yang bersumber fiqh Islam, hukum adat, hukum perancis, hukum di luar Islam dan campuran dari negara-negara di mana warga negara asing di adili di Mesir[33]. Pada perkembanganya para ahli hukum Barat juga telah merumuskan seperangkat metode penemuan hukum yang dapat dipedomani oleh hakim. Metode penemuan hukum tersebut meliputi penemuan hukum dengan cara interpretasi, argumentasi dan penemuan hukum bebas.[34] Penemuan hukum interpretasi meliputi interpretasi menurut bahasa (gramatikal), interpretasi sosiologis (teleologis), interpretasi sistematis, interpretasi historis, interpretasi komparatif, dan interpertasi futuristis (antisipatif). Metode argumentasi meliputi metode berfikir analogi, metode penyempitan hukum, dan metode *argumentum a contrario*. Sedangkan metode penemuan hukum bebas adalah penemuan

---

[3232]Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006), hlm.49.

[33]Salam Madzkur, *al-Qada fi al-Islam*, (Mesir: Dar al-Qalam), hlm. 49.

[34] Sudino Mertokusumo, *Bab-bab tentang Penemuan Hukum*., hlm. 11-29

hukum yang tidak terikat oleh undang-undang. Penemu hukum bebas bertugas memecahkan persoalan konkrit sehingga menjadi pijakan dalam menyelesaikan persoalan-persoalan lain berikutnya. [35]

Dalam hukum Islam, para mujtahid menemukan metode penetapan hukum dengan tiga cara: *pertama*, metode *interpretasi literal* yaitu hukum yang ditemukan adalah bukan hukum hukum baru tetapi menafsirkan kembali apa yang ada dalam teks, karena bunyi teks dianggap tidak atau kurang adanya kejalasan hukum . *Kedua,* kausasi *(tailili),*[36] yaitu mencari dasar penetapan hukum baik dari segi alasan maupun tujuan-tujuan ditetapkannya hukum syara' . Metode ini mecakup dua temuan hukum yang meliputi metode *qiyasi*[3] yaitu menetapkan hukum berdasarkan adanya kesamaan indikasi dan metode *teleologis,* yaitu menetapkan hukum karena adanya tujuan-tujuan hukum. *Ketiga* metode sinkronisasi, yaitu mencari solusi terhadap perlawanan antara dua dalil yang sama derajatnya, misalnya antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, antara hadis mutawatir dengan hadis mutawatir yang lain, dan seterusnya[37] Berbeda dengan ad-Dawalibi, beliau berpendapat Ada tiga model (penemuan hukum) ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat Nabi, hanya saja tidak ditegaskan istilah-istilahnya, yaitu ijtihad

---

[35] *Ibid*.

[36] Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, cet. ke-1 (Yogyakarta: UII Press, 2002), hlm. 8.

[37] Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1986), hlm. 417.

bayani, ijtihad *qiasi* dan ijtihad *istislahi*, Sebenarnya metode *qiyasi* dan *istislahi* dapat dikategorikan sebagai motode penemuan hukum kausasi atau *ta'lili.* [38]

1. Metode Penafsiran Teks Hukum (Interpretasi Literal)

Persoalan metode hukum Islam biasanya didiskusikan berkenaan dengan teori klasik atau empat sumber hukum Islam, yaitu al-Quran, al-Sunnah, al-Ijma' dan al-Qiyas.[39] Adapun *Istihsan, istislah* dan *siyasah syar'iyyah* merupakan alat untuk memasukan perubahan-perubahan sosial ke dalam hukum Islam.[40] Pada era kekinian kebutuhan akan hukum kontemporer mendesak keberadaanya, semnetara teks hukum secara kuantitas terbatas, disamping keputusan hukum baik dalam al-Quran maupun al-Sunnah belum atau kurang jelas. Hal ini ditandai dengan adanya teks hukum yang samar, makna yang dikehendaki oleh hukum juga kurang atau bahkan tidak jelas. Oleh karena itu perlu adanya istimbat yaitu

استـ . ـتخرج المـ . ـعانى من النصوص بفرط الذهن وقوة الـ . ـقـ ـريهـ . ـة

Dalm metode kajian tersebut ada dua pendekatan, pertama bahasa *(al-Qawaid al-Lughawiyah)* yaitu mendekati sumber hukum Islam dari segi kebahasaan. kedua pendekatan

[38]Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madkhal ila 'Ilmi Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Kitab, 1950), hlm. 45; Wahbah az-Zuhailiy, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), II: 1040-1041.

[39]Kholid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* alih bahasa Yudian Wahyudi, (Surabaya: al-Ikhlas, 1995), hlm. 41.

[40]*Ibid.*

makna *(al-Qawaid al-Maknawiyah/al-Qawaid al-Syar'iyyah*) yaitu mendekati hukum Islam dari segi makna dan tujuan dibalik teks hukum.[41]

Salah satu bentuk istimbat adalah menjelaskan teks-teks hukum Islam yang ada dalam al-Qur'an dan hadis. Jadi, persoalan yang dihadapi sebenarnya sudah ada teks hukumnya, hanya saja teks hukum tersebut tidak jelas atau tidak lengkap. Metode ini yang dikenal dengan **interpretasi literer.** Obyek metode ini adalah teks hukum al-Qur'an dan hadis dengan melihatnya dari beberapa segi. Seperti dijelaskan berikut ini

Pertama, segi terang dan samarnya makna atau pernyataan hukum, sehingga ditemukan pernyataan hukum yang jelas *(dahir ad-dalalah)* dan tidak jelas *(khafi ad-dalalah*). Pernyataan hukum yang jelas menurut Hanafiyah meliputi empat kategori: dhahir, nash, *mufassar* dan *muhkam*,[42] Pernyataan hukum yang tidak jelas meliputi empat kategori: *khafi, musykil, mujmal* dan *mutasyabih*,[43] Contoh teks hukum dhahir yang terkait dengan masalah di atas:

...يـــــد الله فوق أيـــديهم (الفتح:10)

Makna dhahir pada ayat tersebut adalh tangan, namun yang dimaksud adalah bukan makna dhahir tetapi makna lain yakni "kekuasaan". Demikian juga pada kasus teks hukum yang

---

[41]Ali Hasaballah*, Usul al-Tasyri al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1970), hlm.201.

[42] Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Nurhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 115-120.

[43] *Ibid*., hlm. 125-130.

mujmal, yaitu lafad yang tidak jelas pengertiannya sehingga untuk memahaminya perlu penjelasan dari luar (al-bayan), seperti masalah sholat, zakat, puasa dan haji dalam al-Quran disebut lafad mujmal, yang tidak dapat kita ketahui rinciannya seperti bentuk amalan yang kita lakukan sekarang ini kecuali adanya penjelasan dari Rasulullah.[44] .

Kedua, dari segi penunjukan kepada makna yang dimaksud, menurut Hanafiyah meliputi empat kategori: *ibarah al-nash,* (petunjuk yang diperoleh dari apa yang tersurat dalam nash)*, Isyarah al-nash* (petunjuk yang diperoleh dari apa yang tersirat dalam nash)*, dalalah an-nash* (penunjukan secara analogi) dan *diqtidha' al-nash'* (penunjukan lafad kepada sesuatu yang tidak disebut dalam nash, tetapi pengertian nash itu baru dapat dibenarkan jika yang tidak disebut itu dinyatakan dalam perkiraan yang tepat).[45]

Contoh penemuan hukum, apakah boleh menikahi wanita tanpa membayar maharnya terlebih dahulu ? jawabnya boleh dengan ditemukannya ayat:

لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُواْ لَهُنَّ فَرِيضَةً

"Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan

[44]Satria Effendi*, Usul al-Fiqh*….hlm. 222-223.
[45] *Ibid*., hlm. 159-164.

mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. (al-Baqarah: 236)".

Ayat ini dipahami dengan *isyarah al-nash* yakni boleh mentalak istri seblum dikumpuli dan belum ditentukan maharnya. Dengan demikian menikah tanpa dibayar maharnya terlebih dahulu adalah sah.[46]

Berikutnya Ayat yang pengertiannya tidak sebut, sehingga perlu lafad lain yang ditakdirkan sehingga hukumnya jadi jelas. Misalnya:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ...

Diharamkan atas kamu ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan...

Ayat di sini harus dipahami bahwa yang dilarang adalah menikahi. Bandingkan dengan ayat

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ

"Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah daging babi, Maksud dari ayat tersebut adalah yang dilarang di sini adalah memakan".[47]

Ketiga, dilihat dari luas sempitnya cakupan makna dalam suatu pernyataan hukum meliputi *'am* (pernyataan umum) dan *khas* (pernyataan khusus), *hakiki* (pernyataan sebenarnya) dan

[46]Mu'in Umar dkk, *Ushul Fiqh II* ,(Jakarta Depag RI, 1986), hlm. 84.

[47]Muin Umar, dkk, *Ushul Fiqh II,* ...hlm. 88.

majazi (pernyataan bermakna ganda), serta *mutlaq* dan *muqayyad*.[48]

Keempat, dari segi bentuk-bentuk taklif meliputi *amar* (perintah) dan *nahi* (larangan).[49]

Contoh hukum aborsi pada umumnya haram berdasarkan keumuman ayat:

وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا

"Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu Karena takut kemiskinan. kamilah yang akan memberi rezki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar".

وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar"

Kemudian dengan melihat fenomena seperti kasus perkosaan yang menyebabkan kehamilan, virus HIV yang melanda pada janin, sehingga hukum pada satu waktu terkumpul dua kemadaratan yakni antara membiarkan janin hidup merusak kehidupan si ibu atau memperhatankan

[48] *Ibid.,* hlm. 132- 151.
[49] *Ibid.,* hlm. 179-190.

kehidupan ibu dengan mengorbankan si janin. Maka dalam hal ini perlu ditemukan hukum dengan mentaqyidkan hukum yang mutlaq, memberlakukan hukum yang khusus dengan meninggalkan hukum yang umum, yang tentau saja dengan mempertimbangkan berbagai faktor dengan tetap mendasarkan pada tujuan-tujuan syara' Hal ini didasarkan pula pada qaidah fiqhiyah:

اذا تعا رض مفسـدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهـما

Jika bertentangan dua mafsadat, maka perhatikan yang lebih besar madaratnya, dengan melakukan yang lebih ringan madaratnya.[50]

Sebagaiman dalam hukum, dalam hukum positif metode interpretasi merupakan penemuan hukum yang dilakukan dengan cara menjelaskan teks-teks hukum yang ada. Jadi persoalan yang dihadapi adalah sudah ada hukumnya, tetapi teks hukum tersebut tidak jelas atau tidak lengkap, sehingga obyek interpretasi hukum dalam hukum positif adalah undang-undang. Interpretasi dalam hukum positif adalah mencakup pemaknaan bahasa, (gramatikal), sosiologis, teleologis, sistematis, historis, komparatif, antisipasif, restriktif dan interpretasi ekstensif.

Interpretasi sosiologis dalam penemuan hukum dimaksudkan untuk menyelesaikan kesenjangan atau perbedaan antara sifat posisif hukum dengan kenyataan (fakta)

[50]Asjmuni A.Rahman*, Qa'idah-qa'idah Fiqih* , (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), hlm.30.

hukum. Interpretasi sistematis digunakan untuk menafsirkan hukum dengan menghubungkan aturan hukum dari aspek kesjarahan, baik pembentukan hukum atau pembentuk hukum itu sendiri. Adapaun interpretasi komaparatif dimaksudkan untuk membandingkan antara hukum yang satu dengan hukum lainnya. Interpretasi antisipatif berarti menafsirkan dengan berpedoman kepada hukum yang baru meskipun hukum yang baru belaum mempunyai kekuatan hukum. Interpretasi restriktif berarti membatasi pemaknaan aturan hukum dengan mendasarkan pada artinya menurut bahasa. Sedangkan interpreatsi ekstensif ang digunakan menjelaskan suatu ketentuan hukum dengan melampaui batas yang diberikan oleh interpretasi gramatikal.

Disamping metode interpretasi, dalam hukum posistif juga digunakan metode yang dikenal dengan metode argumentasi yang berbasisi teks. Metode digunakan apabila aturannya ada, tetapi tidak lengkap. Metode ini ditempuh dengan tiga cara, yaitu analogi *(argumentum a portiori)*, metode a contrario (*argumentum a contrario*) dan metode penyempitan hukum (*Rechtvervijning*)

Dalam hukum Islam metode analogi *(argumentum a portiori)* terjadi perbedaan pendapat. Ada yang mengaktegorikan sebagai *mafhum muwafaqah* dan ada juga yang menganggap sebagai metode qiyas.[51] metode a contrario

[51]Syamsul Anwar, "A*rgumentum a* Patriori dalam Metode Penemuan Hukum" dalam dalam *Sosio Relegia, Vol.* 1 no. 3 tahun 2002, hlm. 3-9.

(*argumentum a contrario*), yakni cara menjelaskan undang-undang dengan mendasarkan pada pengertian yang sebaliknya dari peristiwa konkrit yang dihadapi dengan peristiwa yang diatur dengan undang-undang. Dalam hukum Islam teori ini sama dengan *mafhum mukhalafah*. Yakni pengertian tersirat dari apa yang tersurat. Adapun yang diamksud dengan metode penyempitan hukum (*Rechtvervijning*) adalah menyempitkan hukum yang terlalu abstrak, luas dan umum supaya dapat diterapkan secara konkrit kepada hukum yang dituju. Dalam hukum Islam metode ini termasuk cakupan interpretasi literel.

2. Metode *Ta'lili*

Metode *ta'lili*[3] adalah meneliti secara seksama apa yang dijadikan dasar konsepsi (penetapan) hukum. Pondasi ini merupakan sebab adanya hukum baik berupa ***'illat* hukum** (alasan-alasan ditetapkannya hukum) maupun **tujuan-tujuan hukum**.(*maqasid al-syar'iyyah*) Oleh karena itu metode ini terbagi menjadi dua, yaitu metode qiyasi dan teleologis.

a. Metode qiyasi (Deduksi Analogis)

Metode ini dipahami sebagai deduksi analogis, dari segi teknis qiyas merupakan perluasan nilai syari'ah yang terdapat dalam kasus asal kepada kasusu baru, karena yang disebut terakhir mempunyai kausa (illat) yang dengan yang disebut pertama.[52] Jumhur ulama mendefiniskan qiyas sebagai penerapan ketentuan (*hukm)* kasus asal *(asl)* pada kasusu baru

[52]Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Nurhaidi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 255.

(*far*), di mana hukum tidak memberi komentar, karena berlakunya kausa (*'illat*) yang sama pada keduanya.[53] Dengan ditemukannya *'illat*, hukum tersebut bisa diperluas sehingga mencakup persoalan lain yang secara lahiriyah tidak tercakup dalam teks hukum yang ada. Apa yang dilakukan ahli hukum pada metode ini merupakan menemukan atau membangun atas dasar adanya indikasi yang sama antara hukum cabang dengan hukum asal (*bina al-ahkam 'ala al-'illah*.) [54]

Berdasarkan definis di atas qiyas bisa dibangun dengan terpenuhinya empat syarat:

a. Kasus asal atas *asl*, yaitu adanya ketentuan hukum yang ada dalam nash dan analogi berusaha memperluas ketentukan itu kepada kasus baru
b. Kasus baru (*far*) , sasaran penerapan kasus asal
c. Kausa *('illat*) merupakan sifat (*wasf*) dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasusu baru.
d. Ketentuan (*hukm*) kasus asal diperluas kepada kasus baru.[55]

Untuk mengilustrasikan hal ini dapat dikemukakan tentang hukum narkoba yang tidak ketentuan hukumnya dari al-Quran, semnetara al-Quran secara eksplisist mengharamkan hamr, sebagaimana dijelaskan dalam ayat:

---

[53]Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, jilid III. (Beirut: Dar al-Fikr, ttp.), hlm. 186.

[54] Ali Hasab Allah, *Usull al-Tasyri' al-Islami* (Mesir: D±r al-Ma'arif, 1971), hlm. 148-150. Baca juga Rahmat Djatnika, "Jalan Mencari Hukum Islami.", dalam *Dimensi Hukum Islam*., hlm. 110.

[55]Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*,...hlm.193.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan".

Larangan khamr diperluas dengan menggunakan analogi kepada narkoba, empat dasar analogi pada contah di atas adalah sebagai berikut:

Asl Far'u 'Illat Hukm <u>Khamr Narkoba Memabukan</u> <u>Haram</u>

b. Metode Teleologis

Sifat teleologis hukum Islam dapat dilihat dari tujuan-tujuan tertentu yang hendak dicapainya. Memang banyak teori dikemukakan dalam rangka menjabarkan cita-cita ini. Yang paling terkenal adalah teori *Maqashid al-Syari'ah.* Pencetus teori ini adalah al-Juwaini dan dikembangkan oleh muridnya yang terkenal Imam al-Ghazali.[56] Setelah mengalami pengembangan puncak melalui imam asy-Syatibi, teori ini mengalami kemandegan panjang seiring dengan stagnasi ilmiah dunia Islam kala itu. Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha di

[56]Yudian Wahyudi, *Usul Fiqh Hermeneuitika*...hlm.44.

Mesir, juga al-Maududi di India, merekomendasikan agar murid-murid mereka mengkaji *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam,* buah pena al-Syatibi yang mengaplikasikan teori liberal ini.

Sebagai doktrin, *Maqashid al-Syari'ah* bermaksud mencapai, menjamin dan melestarikan kemaslahatan bagi umat manusia. Untuk itu dicanagkan tiga skala prioritas yang berbeda tetapi saling melengkapi: *al-dharuriyyat, al-Hajiyyat* dan *al-Tahsiniyat*.[57] Hal senada juga diungkapkan oleh Abd Wahab Khallaf, bahwa, tujuan disyari'atkannya hukum dalam Islam tidak lain adalah untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.[58] Pengetahuan tentang tujuan-tujuan hukum *(maqashid al-syari'ah)* menjadi kunci bagi keberhasilan hakim atau ahli hukum dalam melakukan penemuan hukum. Mengetahui tujuan diciptakannya hukum itu sangat penting agar dapat menarik hukum suatu peristiwa yang sudah ada nashnya secara tepat dan benar yang selanjutnya dapat menetapkan hukum peristiwa-peristiwa yang tidak ada nasnya.[59]

---

[57]*Ibid*

[58] Abd Wahab Khallaf, '*Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 198. Bandingkan dengan surat al-Anbiya ayat 107.

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ

Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.

[59] Satria Efendi, "Maqashid al-Syari'at dan Perubahan sosial" dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag No. 33 Tahun XV, Januari 1991), hlm. 29.

Pada perkembangannya, para ahli hukum Islam mengklasifikasikan tujuan-tujuan hukum menjadi tiga yaitu *maqashid al-dharuriyyat, al-maqashid al-hajiyyat dan al-maqashid al-tahsiniyyatt*.[60] *maqashid al-dharuriyyat* (tujuan-tujuan primer), didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada, yang ketiadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total. Artinya bila sendi-sendi itu tidak ada, kehidupan mereka menjadi kacau balau, kemaslahatan tidak akan tercapai.[61] Di sini ada lima kepentingan yang harus dilindungi: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Ini termasuk maslahat yang mu'tabar karena memiliki rujukan yang jelas dalam al-Qur'an.[62] Pemeliharaan agama pada dasarnya merupakan pengistilahan dari cegahan murtad, . Pemeliharaan Jiwa pada dasarnya merupakan pengistilahan dari cegahan untuk membunuh. Pemeliharaan akal merupakan pengistilahan dari pencegahan untuk mengkonsumsi minuman-minuman keras, pemeliharaan keturunan merupakan pengistilahan dari perintah untuk menikah dan dilarnagnya perzinaan, karena perbuatan itumerusak keturunan (nasab), cegahan menikah dengan wanita musyrikat, cegahan menikah dengan ibu,,Pemeliharaan harta merupakan pengistilahan dari cegahan untuk mencuri, cegahan makan harta dengan cara batil.

---

[60] Al-Syatobi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam* (Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H.), II: 4. Baca juga,Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika,* cet. ke-1 (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006), hlm. 43.

[61] *Ibid*.

[62] Ahmad Rofiq, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, hlm. 156-157.

Maqashid al-Hajiyyatt (tujuan-tujuan sekunder) didefinisikan sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk dalam kategori *al-dharuriyyat* dan sekaligus menyingkirkan faktor-faktor yang mempersulit usaha perwujudan *al-dharuriyyat* Karena fungsinya yang melengkapi tujuan primer, maka kehadirannya dibutuhkan (sebagai terjemahan kata al-hajiyyat), bukan niscaya (sebagai terjemahan dari kata *al-dharuriyyat*). Artinya jika hal-hal *Hajjiyat* tidak ada maka kehidupan manusia tidak akan hancur, tetapi terjadi berbagai kekurangsempurnaan, bahkan kesulitan. Misalnya, untuk melaksanakan ibadah shalat sebagai tujuan primer dibutuhkan berbagai fasilitas antara lain bangunan masjid. Tanpa masjid, tujuan melindungi agama dengan melaksanakan shalat tidaklah rusak total, tetapi mengalami berbagai kesulitan. Memang orang boleh shalat di pantai dan di atas batu tanpa sajadah sekalipun, tetapi kehadiran masjid sangat membantu.[63]

Maqashid al-Tahsiniyyat (tujuan-tujuan tertier) berarti sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat memperindah (sebagai terjemahan harfiah dari kata *tahsiniyyat*) proses perwujudan kepentingan *al-dharuriyyat* dan *Hajjiyat.* Oleh karena itu, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan atau mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika. Di sini, pilihan pribadi sangat dihormati --jadi bersifat relatif dan lokal-- sejauh tidak

[63] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih*.,hlm. 46.

bertentangan dengan ketentuan nas. Misalnya, apakah masjid yang dibutuhkan dalam rangka mewujudkan tujuan primer – yakni, menyelamatkan agama melalui ibadah *mah«ah* shalat-- itu akan diperindah dengan kubah atau tidak, akan dicat atau tidak, *diserahkan* kepada rasa estetika dan kemampuan lokal.[64]

3. Metode Sinkronisasi

Metode sinkronisasi diperlukan ketika terjadi pertentangan *(ta'arud)* antara kandungan salah satu dalil dengan kandungan dalil lain yang sama derajatnya. Pertentangan itu dapat terjadi antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, hadis mutawwatir dengan hadis mutawwatir, antara qiyas dengan qiyas yang lain dan sebagainya. Dianggap tidak terjadi pertentangan *(ta'arud)* apabila antara dua dalil itu tidak sama derajatnya, misal, yang satu berupa ayat al-Qur'an yang lain berupa hadis. Demikian juga pertentangan tidak akan terjadi kalau tidak berkumpul dua dalil yang berlawanan pada tempat dan waktu yang sama.[65] Contoh dalam surat al-Baqarah ayat 243 Allah berfirman:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari".

---

[64] *Ibid.*

[65] Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami.*, hlm. 417.

Sementara Allah swt berfirman dalam surat at-thalaq ayat 4:

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

"dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya"

Ayat pertama bersifat umum, yaitu wanita ditinggal mati suaminya baik hamil atau tidak, maka wajib iddah selama empat bulan sepuluh hari. Dan ayat kedua juga berlaku umum, yaitu wanita hamil baik ditinggalati oleh suami atau bercerai hidup wajib iddah sampai ia melahirkan.

Persoalannya muncul ketika wanita ditinggal mati sementara ia dalam keadaan hamil, apakah yang dipakai ayat pertama atau kedua. Abd Karim Zaidan ahli ushul fiqh berkebangsaan Irak mengunakan metode kompromi dalam kasus tersebut, yakni kedua ayat dapat difungsikan, yaitu *iddah* wanita tersebut diambil masa terpanjang dari dua bentuk *iddah*. Artinya jika wanita itu melahirkan sebelum empat bulan sepuluh hari maka *iddah*nya adalah empat bulan sepuluh hari sejak suaminya meninggal. Jika sampai empat bulan sepuluh hari belum melahirkan maka *iddah*nya sampai melahirkan.[66]

[66] Satria Effendi*, Ushul Fiqh*,...hlm.250-251.

KHUTBAH
JUMAT
17 Februari 2023
Prof. Dr. H. Makhrus Munajat, S.H., M.Hum.

BAB III
HUKUM, MORALITAS DAN KEMASLAHATAN

A. Hukum dan Moral

Hukum Islam dibangun atas logika Tuhan yang menuntun manusia melalui perintah-perintah tekstual. Perintah-perintah tersebut ditujukan kepada para wakil Tuhan yang mewarisi bumi dan yang mengikat perjanjian dengan Tuhan. Khaled M. Abou El Fadl dalam ini menyatakan bahwa tergantikannya otoritas Tuhan oleh manusia dalam mensikapi, menilai dan mengamalkan hukum-hukum Tuhan adalah bentuk kedzaliman dan pengebiran hukum Islam. Karena inti dari hukum Tuhan tidak terbatas menjalani perintah secara tekstual, melainkan menyelidiki perintahNya dipandang sebagai inti dari perintah itu sendiri-apapun hasilnya. Menyelidiki perintahNya dinilai sebagai kebajikan moral.[1] Hal ini bukan berarti perintah-perintah tidak bermakna, tetapi perintah-perintah tersebut harus tetap berenergi, memiliki dinamika, terbuka dan relevan. Sesorang tidak mungkin mewakili kebenaran, sesorang hanya bisa mewakili sendiri dalam upaya mencari kebenaran. Nilai tertinggi yang

[1]Kholid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 373-374.

mencirikan hubungan manusia dengan Tuhan disimpulkan dalam ungkapan, ”Dan Tuhan tahu yang terbaik”

Suatu hal yang tidak dapat dihindari adalah suatu kenyataan bahwa perintah-perintah Tuhan (*Divine intructions*) selalu bertumpu pada “teks” (*kitabah qawliyyah*), sedang teks sendiri sepenuhnya bersandar pada alat perantara “bahasa” (*lughah*). Bahasa inilah yang menjadi sumber silang pendapat sepanjang masa.[2]

Ada pepatah Romawi Kuno yang menyatakan: ”Quid leges sine moribus” artinya hukum punya kekuatan jika dijiwai oleh moralitas. Pepatah ini mengajarkan kepada kita bahwa kualitas sebuah produk hukum terletak pada bobot moral yang menjiwainya. Sebaik apapun dalam menerapkan hukum tanpa dijiwai oleh moralitas yang tinggi hasilnya akan nihil. Hal ini sejalan dengan prinsip penerapan hukum dalam Islam yang bertujuan untuk merealisir kemaslahatan umat (menegakkan rasa keadilan masyarakat).[3]

Problem hukum dan moralitas sekarang ini merupakan perdebatan yang hangat di kalangan pengacara di Inggris, setelah adanya keputusan dari House of Lords (semacam

---

[2]Amin Abdullah “Pendekatan Heremeneuti dalam Studi Fatwa-fatwa Keagmaan, Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca dalam Kholid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), hlm. 373-374.

[3]Abd. Wahhab Khalaf, Ilm Ushul al-Fiqh, (Kairo: Dar al-Qalam, 1990), hlm. 198.

pengadilan Banding) dari kasus (Direktur Penuntutan Umum) pada tahun 1962. Tuan Shaw telah menyusun sebuah brosur yang berjudul " Ladies Directory," yang mendaftar nama-nama dan alamat pelacuran termasuk fotografi telanjang dan petunjuk singkat dari praktik-praktik seksual mereka yang khusus. Terlepas dari kesalahan karena menerbitkan artikel cabul, tuan Shaw juga di hukum karena pelangaran bersekongkol merusak moral masyarakat.[4] Ini Merupakan formulasi pelanggaran terakhir yang dilakukan oleh para ahli hukum Inggris yang mendorong adanya diskusi tentang pertanyaan-pertanyaan yang fundamnetal. Apakah ini fungsi hukum untuk menyelenggarakan ukuran-ukuran moralitas konvensional dengan menghukum penyimpangan-penyimpangan darinya; khususnya dalam kasus immoralitas seksual secara pribadi yang tidak ada alasan merugikan atau melanggar orang lain.[5]

B. Moralitas dalam Hukum

1. Pengertian Moral

Secara etimologis moral berasal dari bahasa Belanda moural, yang berarti kesusilaan, budi pekerti. Sedangkan menurut W.J.S. Poerwadarminta moral berarti "ajaran tentang baik buruk perbuatan dan kelakuan.[32] Dalam Islam moral

[4] Noel j Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, alih bahasa Fuad Zein, (Yogyakarta: Navila 2001), hlm.95-96.

[5]H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality* (London: Oxpord University Press, 1963), hlm. 6.

dikenal dengan istilah akhlak. Al-Ghazali dalam Ihya ulumuddin menerangkan tentang definisi akhlak sebagai berikut:

> *Akhlak adalah perilaku jiwa, yang dapat dengan mudah melahirkan perbuatan-perbuatan, tanpa memerlukan pemikir-an dan pertimbangan. Apabila perilaku tersebut mengeluarkan beberapa perbuatan baik dan terpuji, baik menurut akal mau-pun tuntunan agama, perilaku tersebut dinamakan akhlak yang baik. Apabila perbuatan yang dikeluarkan itu jelek, maka perilaku tersebut dinamakan akhlak yang jelek.*

Lebih lanjut al-Ghazali menguraikan:Induk atau prinsip dari budi pekerti itu ada empat: (1) kebijaksanaan (al-hikmah), (2) keberanian, (3) menjaga din, dan (4) keadilan. Maksud kebijaksanaan adalah perilaku jiwa yang dapat menemukan kebenaran dari yang salah dalam semua perbuatan yang dikerjakan. Adil adalah perilaku jiwa yang dapat mengatur sifat amarah dan syahwat dan dapat mengarahkannya kepada yang dikehendaki hikmah dan dapat menggunakannya menurut kebutuhan. Keberanian adalah kekuatan sifat amarah yang tunduk kepada akal dalam menjalankannya. Menjaga diri adalah mendidik kekuatan syahwat dengan pendidikan akal dan syara'. Barangsiapa dapat melaksanakan empat prinsip ini, maka akan keluarlah akhlak yang baik keseluruhannya.[6]

---

[6]Fathurahman Jamil, Filsafat Hukum Islam, Jakarta: Rajawali Press, 1996, hlm. 145-146.

Ukuran perseorangan bagi baik dan buruk, bagus dan jelek berbeda menurut perbedaan persepsi seseorang, perbedaan masa, dan perubahan keadaan dan tempat. Namun demikian, dalam setiap masyarakat dalam suatu masa ada ukuran umum, artinya ukuran rang diakui oleh seluruh atau oleh sebagian terbesar dari anggota-anggotanya. Ukuran umum itu mungkin berbeda dari suatu masyarakat dengan masyarakat lain, akan tetapi ada pokok-pokok tertentu yang ada persamaannya antara semua manusia dalam melihat baik dan buruk. Bagi umat Islam pendasaran baik dan buruk bagi perbuatan adalah kepada kitab pedomannya, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Apa yang dinyatakan baik, maka itulah ukuran kebaikan bagi umat manusia, demikian pula yang jelek.[7]

Hukum adalah himpunan peraturan-peraturan yang berisikan perintah-perintah dan atau larangan-larangan yang mengatur tata tertib dalam masyarakat, yang oleh karenanya ia harus ditaati oleh setiap anggota masyarakat.[8] Berdasarkan pengertian di atas maka hukum memiliki ciri atau sifat, seperti berisikan aturan tingkah laku manusia dalam kehidupan bermasyarakat, aturan itu dibuat oleh lembaga resmi dan sifatnya memaksa.[9] Sementara moral diartikan sebagai ajaran tentang baik dan buruk perbuatan atau kelakuan manusia.[10] Di

---

[7]Ibid. 147.

[8]Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984),hlm. 36.

[9]*Ibid.* 37.

[10]Ahmad Manshur Nur, *Peranan Moral dalam Membina Kesadaran Hukum,* (Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Depag RI, 1985), hlm.

sisi lain moral dianggap sebagai suatu kaidah, nilai yang terkait dengan ikhwal atau perbuatan baik manusia.[11]

Apabila kita mengikuti pengertian ini, maka segala prilaku yang tidak memenuhi kaidah dan nilai berarti perbuatan tersebut dianggap menyimpang. Perbuatan dalam hal ini dianggap atau dipahami ada jika perbuatan telah terwujud seperti merasa, berfikir, berbicara dan atau berprilku. Dengan demikian apa bila kita berbuat sesuai dengan kaidah kebaikan, maka prilaku kita dianggap sebagai suatu kebaikan.

2. Landasan Ajaran moral

Allah SWT berfirman :

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung. (QS: al-Qalam: 4)

Berbuatlah baik kepada (orang lain) sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu. (QS. Al-Qashash: 77)

Nabi Muhammad SAW bersabda :

Tidaklah aku diutus kecuali hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia. (HR. Bukhari, Ahmad dan Baihaqi).

Imam Al-Ghazali dalam kitabnya Ihya Ulumuddin menyebutkan tiga puluh empat hadist yang melandasi ajaran moral ini. Di antaranya adalah:

7; Fathurahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 145.

[11]J.J.H. Bruggink, *Refleksi Tentang Hukum„* alih bahasa Arief Sidharta (Bandung: PT Citra Aditya Bhakti, 1995), hlm. 223.

Ketika Rasulullah ditanya oleh Sahabat, "Amal apakah yang paling utama (wahai Rasulullah), (Nabi menjawab) akhlak yang baik

Wahai Rasulullah, "Iman kaum mukminin yang bagaimanakah yang paling utama itu ?", Rasulullah menjawab, 'Yang paling baik budi pekertinya,

Pada masyarakat yang masih sederhana, norma susila atau moral telah memadai untuk menciptakan ketertiban dan mengarahkan tingkah laku anggota masyarakat, dan menegakkan kesejahteraan dalam masyarakat. Kesusilaan memberikan peraturan-peraturan kepada seseoramg supaya menjadi manusia yang sempurna. Hasil dari perintah dan larangan yang timbul dari norma kesusilaan itu bersandarkan pada kebebasan pribadi seseorang. Hati nuraninya akan menyatakan perbuatan mana yang jahat serta akan menentukan apakan ia akan melakukan sesuatu perbuatan. Akan tetapi pada masyarakat yang sudah maju kaidah adat tersebut tidak lagi mencukupi. Hal ini dilatar belakangi oleh karena persandaran moral adalah kebebasan pribadi. Padahal cara berpikir manusia tidaklah sama, sifat dan tingkah lakunya pun berbeda, sehingga banyak sekali usaha baik yang mendapat tantangan dan hambatan. Untuk mengatur segalanya diperlukan aturan lain yang tidak disandarkan pada kebebasan pribadi, tetapi juga mengekang kebebasan pribadi dalam bentuk paksaan, ancaman dan sanksi. Aturan itulah yang disebut dengan hukum.

Jika dalam kesusilaan yang dimuat adalah anjuran yang berupa pujian dan celaan, maka dalam kaidah hukum yang

dimuat adalah perintah dan larangan yang diperkuat dengan ancaman, paksaan, atau sanksi bagi orang yang mengabaikan. Meski corak-nya berbeda, namun bentuk-bentuk yang dilarang-dalam hukum adalah bentuk-bentuk yang dipuji dan dicela dalam kesusilaan, sehingga pada hakikatnya patokan hukum tersebut berurat pada kesusilaan.

Adanya unsur ancaman dan paksaan dalam hukum tersebut menyebabkan timbulnya berbagai kemungkinan untuk mem-beri bentuk kepada unsur itu. Masyarakat yang satu akan mem-beri bentuk yang berbeda dengan masyarakat yang lain. Dikata-kan bahwa setiap tatanan sosial akan mencari cara-cara dan jalan-nya sendiri yang cocok untuk memaksa anggota-anggota masyarakat berbuat seperti yang dikehendakinya.

Prof. Dr. Hazairin dalam buku Demokrasi Pancasila menyatakan bahwa hukum tanpa moral adalah kezaliman. Moral tanpa hukum adalah anarki dan Utopia yang menjurus kepada peri-kebinatangan. Hanya hukum yang dipeluk oleh kesusilaan dan berakar pada kesusilaan yang dapat mendirikan kemanusiaan. Lebih lanjut Dr. M. Muslehuddin menerangkan bahwa hukum tanpa keadilan dan moralitas bukanlah hukum dan tidak bisa bertahan lama. Sistem hukum yang tidak memiliki akar substansial pada keadilan dan moralitas pada akhirnya akan terpental. Menurut Prof. Dr.H.M. Rasjidi, hukum dan moral hams berdampingan, karena moral adalah pokok dari hukum.

Menurut Kant, hukum moral adalah hukum dalam arti sebenarnya. Menurut Friedmann, tidak ada dan tidak pernah ada pemisahan total hukum dari moralitas. Dalam suatu

masyarakat ada hubungan erat antara moralitas sosial dan perintah hukum. Pengaruh moralitas sosial atas perintah hukum pada umumnya ter-gantung pada karakter masyarakat. Masyarakat yang liberal dan plural akan lebih mudah merefleksikan berbagai nilai etika daripada masyarakat otoriter. Dalam masyarakat yang terikat dengan kebiasaan, ada transformasi berangsur-angsur tingkah laku sosial menjadi kebiasaan hukum dan dari kebiasaan menjadi rumusan legislatif.

Hukum positif yang didukung oleh Coulson dan Kerr dipisahkan dari keadilan dan etika. Menurut hukum murni ala Kelsen, etika dan filsafat sosial jauh dari hukum. la menentang filsafat dan berkeinginan untuk menciptakan ilmu hukum murni, meninggal-kan semua materi yang tidak relevan, dan memisahkan yurisprudensi dari ilmu-ilmu sosial.

Aliran imperatif Austin menganggap hukum sebagai perintah penguasa. Menurutnya hukum positif suatu aturan umum tentang tingkah laku yang ditentukan oleh petinggi politik untuk kelompok yang lebih rendah. Tujuan Austin adalah untuk memisahkan secara tajam hukum positif dari aturan-aturan sosial semisal ke-biasaan dan moralitas, dan penekanannya terletak pada perintah men-capai tujuan ini. Konsep perintah secara tidak langsung menyata-kan ancaman bagi pelaksanaan sanksi jika perintah itu tidak dipatuhi.

C. Hukum Islam dan Moralitas

1. Urgensi Moral Dalam Hukum

Agama biasa dipahami sebagai hal yang hanya membicarakan masalah-masalah spiritual. Lantaran pemahaman itu, antara agama dan hukum sering dianggap tidak sejalan. Hukum ada untuk memenuhi kebutuhan sosial dan karenanya mengabdi kepada masyarakat, sedangkan agama adalah untuk mengontrol masyarakat dan mengekangnya agar tidak menyimpang dari jalurnya, yaitu norma-norma etika yang ditentukan oleh agama itu sendiri. Agama menekankan moralitas, perbedaan antara benar dan salah, baik dan buruk, sedangkan hukum duniawi memfokuskan diri pada kesejahteraan material dan kurang memperhatikan nilai etika.

Islam berbeda dari agama-agama lain, karena Islam tidak mengkhotbahkan spiritualitas yang mandul. Al-Qur'an berulang kali meyakinkan manusia bahwa semua yang berada di sorga dan di bumi disediakan untuk mereka. Dalam Islam hukum dan agama, hukum dan moral, hukum dan yang disebut 'gereja' tidak bisa dipisahkan. Nilai etika inilah yang membedakannya dengan hukum Barat. Oleh karena itu, ruang lingkup hukum Islam mencakup semua bentuk hubungan, baik kepada Tuhan maupun kepada manusia. Karena asal-usul, sifat dan tujuannya, hukum Islam secara ketat di-ikat oleh etika agama. "Berdasarkan fungsi utama, hukum Islam mengklasifikasikan tindakan yang berkenaan dengan standar mutlak baik dan buruk yang tidak dapat ditentukan secara

rasional, karena Tuhan sendirilah yang mengetahui apa yang benar-benar baik dan buruk".

Masyarakat sering berubah dari satu ke lain bentuk, baik secara historis maupun ideologis. Dalam masyarakat teokrasi dan totaliter, pengaturan tentang praktik sosial, dapat menjadi masalah menonjol dalam "tatanan politik". Sedangkan dalam demokrasi liberal kontemporer, homoseksual yang berlangsung secara pribadi mungkin dianggap tidak. terkait dengan tatanan publik. Orang-orang Sparta menyetujui homoseksual karena mereka percaya bahwa hal itu meningkatkan keberanian dalam berperang.[57]

Dalam masyarakat Islam, hukum bukan hanya faktor utama tapi juga faktor pokok yang memberikannya bentuk. Masyarakat Islam secara ideal harus sesuai dengan kitab hukum, sehingga tidak ada perubahan sosial yang mengacaukan atau menimbulkan karakter tak bermoral dalam masyarakat. Hukum Islam harus berjalan sesuai dengan prinsip-prinsip moralitas seper-ti yang dinyatakan oleh Islam. Hukum Islam memberikan ke-tentuan bahwa kaidah kesusilaan tidak boleh bertentangan dengan syarat-syarat yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan ini nyatalah bahwa hukum Islam menuju kepada kesusilaan yang lebih pasti isinya dan lebih tetap mutu dan haluannya, karena Islam tidak membiarkan semuanya hanya tergantung pada masyarakat dan manusia saja.

Syari'ah Islam adalah kode hukum dan kode moral sekaligus. la merupakan pola yang luas tentang tingkah laku manusia yang berasal dari otoritas kehendak Allah yang

tertinggi; sehingga garis pemisah antara hukum dan moralitas sama sekali tidak bisa ditarik secara jelas seperti pada masyarakat Barat pada umum-nya. Itulah sebabnya mengapa, misalnya, kepentingan dan signifikansi semacam itu melekat pada keputusan ulama.

Contoh hukum Islam lain yang sangat mengutamakan moralitas adalah dalam hukum pidana Islam. Dalam hukum pidana terdapat ketentuan bahwa orang yang melakukan zina (hubung-an seksual di luar nikah) diancam dengan pidana cambuk seratus kali di depan umum (orang banyak) (QS. 24;2). Zina menu-rut ajaran Islam dinilai sebagai perbuatan keji dan merupakan jalan terburuk yang ditempuh manusia beradab (QS.17;32). Makan riba dilarang karena merupakan kezaliman terhadap kaum lemah (QS. 2;278-9). Kreditur supaya memberi kelonggaran waktu (tanpa memungut bunga) kepada debitur yang mengalami kesulitan untuk membayar kembali utangnya pada waktu yang telah dijanjikan. Jika debitur sungguh-sungguh tidak mampu lagi untuk malunasi hutangnya, kreditur supaya menyedekahkannya (QS.2;280). Hukum Islam melarang pedagang mengurangi hak pembeli, baik dalam takaran, timbangan maupun ukuran (QS. 11;85). Hadis Nabi mengajarkan bahwa memperlambat membayar utang setelah jatuh tempo bagi debitur yang telah kuasa (mampu) merupakan kezaliman (HR. Bukhari-Muslim).

Dengan norma-norma moralitas khusus hukum Allah meletak-kan aturan-aturan universal bagi perbuatan manusia. Karena ada ukuran yang pasti pada moral Islam itulah, maka pergeseran dalam moral masyarakat Islam mempunyai

lapangan yang sangat sempit. Artinya, pertumbuhan yang menyimpang dari alur-alur yang semula dikira baik atau jelek kemudian melenceng sedemikian rupa sedikit sekali kemungkinannya.

H. A.R. Gibb menulis, 'hukum Islam memiliki jangkauan paling jauh dan alat efektif dalam membentuk tatanan sosial dan kehidupan masyarakat Islam. Otoritas moral Hukum (Islam) membentuk struktur sosial Islam yang rapi dan aman melalui semua fluktuasi keberuntungan politis. Hukum Islam memiliki norma-norma etika baik dan buruk, kejahatan dan kebajikan, yang masyarakat secara ideal hams menyesuaikan diri dengannya. Oleh karena itu, hukum Islam mem-pengaruhi semua aspek kehidupan sosial, ekonomi dan semua aspek lainnya. Dalam statemen Bergstrasser, hukum Islam merupakan ringkasan jiwa Islam yang benar, pernyataan pemikiran Islam yang paling meyakinkan, dan inti Islam.

D. Sifat Dasar Hukum dan Moralitas

Kaum puritan berandangan bahwa persoalan hukum dan moralitas adalah sesuatu yang bersumber dari al-Quran. Ia selalu terjaga kesuciannya, tak berubah dan tidak akan dirusak dengan cara apapun. Oleh karena itu wahyu terpelihara persis seperti yang diterima oleh nabi Muhammad. Sementara hadis Nabi dinisbatkan pada Nabi, seolah-olah sebagai satu kode

hukum yang harus dijalankan.[12] Perdebatan seputar bagaimana aturan-aturan spesifik terkait dengan tujuan al-Quran sangat berhubungan dengan isu yang lebih mendasar dan pundamental. Apa tujuan utama syari'ah, apakah hukum abadi yang ada di benak Tuhan ?; Untuk apa syari'at itu dan apa sasaran yang ditujuanya. Secara mendalam banyak pertanyaan, namun mereka (antara kaum puritan dan moderat) bersepakat untuk menjawabnya. Menurut mazhab yurisprudensi, tujuan syari'at adalah melayani kepentingan-kepentingan manusia (*tahqiq masalih al-ibad*).[13] Barang kali seluruh kontroversi antara kaum puritan dan moderat dapat diringkas dalam tema tentang bagaimana masing-masing kelompok itu menafsirkan prinsip ini.

Kaum puritan meyakini bahwa kepentingan manusia dilayani dengan penerapan hukum yang kaku sebagaimana yang diajarkan oleh Tuhan. Baginya ijtihad atau penggunaan nalar akan menyebabkan dirinya dikutuk. Sebaliknya seorang muslim harus menerapkan hukum secara ketat dan sungguh dan itulah tujuan dari proses sustu produk hukum Tuhan. Kaum puritan meyakini bahwa 90 persen hukum Tuhan jelas yang mengatur urusan manusia. Tuhan adalah zat yang mengendalikan semua urusan manusia sampai masalah yang

[12]Khalid Abou el Fadl, *The Thelf,: Wrestling Islam From the Extremists,* (san Francisco: A Divison of Horper Collins Publishers), 2005. hlm. 183

[13] Abd Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Qalam, 2000), 198; Khalid Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* alih bahasa Helmi Mustafa; Jakarta PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 190.

terkecil sekalipun. Sementara menurut pendapatnya hanya 10 persen Tuhan menyisakan persolaan hukum yang tidak jelas alias terbuka untuk diperdebatkan.[14]

Anggapan-anggapan ini secara mendasar bertentangan dengan pendekatan berfikir yang dilakukan oleh kaum moderat. Sebaliknya, kaum moderat mengajukan pertanyaan retoris: mengapa Tuhan menganugerahi akal pikiran manusia, ketika pada kenyataanya Tuhan sudah memecahkan masalah dan memberi jawaban atas isu yang dihadapi dalam hidup.? Menurut akidah Islam , Tuhan menyatakan pada saat momen penciptaannya, bahwa Dia menciptakan sesuatu yang mengagumkan yang layak mendapatkan penghargaan tertinggi. Sesuatu itu adalah kemampuan manusia untuk berfikir (menalar atau *aql*). Bahkan ketika sesuatu perkara dihadapkan kepada manusia dan tidak dijumpai hukumnya sebagaimana hukum Tuhan. Maka di sinilah dibutuhkan penalaran, sebagaimana pernah diceritakan oleh Nabi:

ان رسول الله صلعم بعث معادا الى اليمن فقال كيف تقضي فقال أقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله صلعم قال فان لم يكن في سنة رسول الله صلعم قال أجتهد رأيي قال الحمد الله الذى وفق رسول الله صلعم [15].

Dengan demikian sumber-sumber hukum Islam ada tiga yaitu al-Qur'an, al-Hadis dan ra'yu. (penalaran). Mesti diingat

---

[14] *Ibid.* hlm. 191.

[15] Ab- Dãw-d Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Ab³ Dãw-d* (Bandung: Dahlan, tt.), III: 303.

kembali bahwa problem utama yang mendorong ulama untuk merumuskan berbagai teori dan metode ijtihad (penemuan hukum dengan mengunakan penalaran) adalah kenyataan abadi yang dihadapi oleh umat Islam bahwa nash al-Quran dan Hadis terbatas secara kuantitatif, padahal peradaban (peristiwa hukum) selalu berkembang. Oleh karena itu berbagai teori dan metode ijtihadpun dirumuskan untuk mengembangkan nilai-nilai nash yang terbatas ke dalam realitas yang tak terbatas.[16] Ada sebagian umat Islam terjebak dalam idola, bahkan sebagian masih menganggap, bahwa penafsiran seorang imam mazhab bersifat ”illahi”. Bahkan dalam perjalanan sejarah muncul berbagai keunikan dalam berfikir dan memahami nash, seperti Rasyid Rida sebagaimanna dikutip oleh Wael B. Hallaq, Rida berkomentar bahwa pencarian status hukum dari materi-materi yang tidak khusus dalam teks-teks wahyu tidak diperkenankan.[17] Hal ini didasarkan pada ayat:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ١٠١ [18]

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan

[16]Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006), hlm.48.

[17][17] Wael B. Hallaq*, A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), hlm. 215.

[18]Al-Maidah (5): 101.

menyusahkan kamu dan jika kamu menanyakan di waktu Al Quran itu diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu, Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun".

Ayat di atas dipahami sebagai kejumudan berpikir, karena baginya (Rida) menganggap bahwa Islam tidak seharusnya mencari-cari persoalan tertentu yang tidak disinggung oleh Nabi, karena hal ini akan menambah umat merasa berat dan kesulitan terhadap hukum tersebut.[19] Sementara Ashmawi seorang ahli hukum dari Mesir menyatakan bahwa wahyu harus dipahami sebagai suatu teks dan konteks dan harus ditafsirkan sesuai dengan semangat dan tujuan dari tujuan-tujuan hukum dibalik bahasa khusus teks-teks wahyu, akhirnya dia memahami teks hukum berbeda dengan ahli lain seperti bunga bank tidak haram, karena dalam sistem bunga tidak ada unsur eksploitasi ekonomi, sebagaiman riba pada zaman Nabi[20].

Demikian ketika memahami haramnya khamr, ia membedakan antara larangan hukum secara keras dan larangan sebatas moral. Yang harus dihindari adalah sikap yang menyatakan bahwa ayat sudah terlalu jelas. Sehingga khamr larangan yang mutlak tidaklah jelas. Sebab dalam surat 6 ayat 146 mengisyaratkan bahwa selain, bangkai darah dan daging babi tidak ada makanan dan minuman yang diharamkan.[21]

---

[19]*Ibid.*

[20]*Ibid*. hlm. 231.

[21]Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 356.

Berbeda dengan teori Syahrur yang mengatakan bahwa surat 6 ayat 146 harus diterapkan teori *halah al had al-adna* (batas minimal), artinya ketentuan hukum minimal dalam al-Quran, maka dibenarkan mujtahid menambah ketentuan hukum minimal yang ada dalam al-Quran.[22] Pendapat Ashmawi tentang ketidakjelasan ayat larangan khamr dibantah oleh Fazlurahman sarjana dan pembaharu Pakistan (w. 1988), alasannya bahwa pelarangan hukum secara gardual, disimpulkan bahwa ayat terakhir membatalkan ayat sebelumnya, dan dalam rangka merasionalisasikan pembatalan ini mereka mengupayakan apa yang disebut. *Law of Graduation* yakni hukum yang diterapkan secara bertahap.[23]

Lebih jauh lagi, bahwa dalam akidah Islam diyakini oleh orang-orang moderat bahwa Tuhan mengajarkan kepada manusia untuk mencari dan menemukan kehendak Tuhan. Bahkan seandainya dalam suatu kesimpulan terdapat suatu kekeliruan, maka Tuhan tetap akan memberikan pahala atas ketekunan dan kerja keras yang dilakukan oleh manusia dalam rangka menemukan kehendak Tuhan, bukan hasil yang pada akhirnya dicapai. Kita ingat tentang sabda Nabi:

اذا اجتهـد الحـاكم فأصـاب فله أجـران وان اجتهد فأخـطأ فله أجـر[24]

[22]Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah al-Muashirah*, (Kairo: Dar al-Insaniyah al-Arabiyah, 1990), hlm. 455.

[23] B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 359.

[24]Salam Madzkur*, al-Qada fi al-Islam,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 21.

Hadis ini dipahami betapa tinggi derajat para mujtahid ketika dalam aksinya menggunakan akal dalam rangka menemukan kebenaran hukum Tuhan. Dan sulit dipahami jika Tuhan mengajarkan kepada manusia hanya untuk melaksanakan ketaatan-ketaatan buta.[25]

Berkenaan dengan tujuan syari'at, kaum moderat berpendapat bahwa melayani kepentingan manusia berarti menegakan nilai-nilai keadilan yang berketuhanan di muka bumi. Dengan ungkapan lain bahwa, tujuan hukum bukanlah menerapkan ketentuan yang mendetail dalam teks perundang-undangan, melainkan mencapai tujuan utama moral dan etis yang mencerminkan esensi nilai-nilai berketuahanan di muka bumi.

Perselisihan dan perdebatan ini bukanlah perbedaan teoritis yang ingin mengungkit-ngungkit hal yang sepele dan tak memeliki konsekensi praktis. Mislanya orang-orang puritan menerima tanpa mempertanyakan aturan tradisional yang memerintahkan hukuman mati bagi si murtad. Kaum moderat tidak menerima, karena hukum itu dianggap tidak sejalan dengan hukum al-Quran, bahwa iman dan keyakinan seseorang tidak bisa dipaksakan. Misalnya pada zaman Nabi ada seorang bernama Husain ibn Salim ibn Awf memiliki dua orang anak perempuan memeluk agama Nasrani. Orang tua memaksa supaya kembali ke muslim. Karena tetap mereka

[25] Khalid Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* alih bahasa Helmi Mustafa; Jakarta PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 193.

bersikokoh pada pendiriannya, maka Ia mendatangi Nabi dan meminta izin untuk memaksa mereka supaya kembali kepada Islam. Tetapi Nabi dengan tegas menolaknya. Akhirnya turun ayat: tak ada paksaan dalam agama, tak paksaan dalam keimanan. Orang moderat memahami ayat ini sebagai prinsip umum dan sangat penting yang tak bisa diangkal dengan hadis ahad yang dinisbatkan kepada Nabi.

Selain soal kemurtadan, adalah masalah kesaksian perempuan yang menurutnya bernilai separoh dari laki-laki, hak-hak perempuan atas perceraian dibatasi, laki boleh poligami tetapi perempuan harus patuh terhadap asas monogami, juga penerapan hukuman atas kejahatan yang sangat berat diterapkan secara tidak adil dan tanpa pembenaran. Akihirnya apa yang diterapkan dan diakui sebagai hukum Islam, sebagaimana yang terjadi di Arab, Afganistan, Nigeria, Sudan, sangat mengejutkan hati nurani dan ia muncul secara tak terduga dengan kesewenang-wenangan. Lalu apa yang kita rasakan adalah suatu kesirnaan semangat kasih sayang, keseimbangan dan keadilan.[26] Lebih jauh lagi bahwa kaum puritan telah membunuh semangat kretaivitas berfikir, imajinasi dan menuntut agar manusia seperti robot mekanis. Inilah anggapan orang-orang puritan yang mendeklarasikan bahwa Tuhan memiliki kehendak afirmatif mengenai banyak perkara dalam hidup, orang-oramg puritan mempunyai tata prilaku hidup yang mengatur cara orang makan, duduk,

[26]Khalid Abou el Fadl*, Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* alih bahasa Helmi Mustafa; Jakarta PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 193.

berjalan, berpakaian, mandi dan menjalankan aspek-aspek praktis dalam hidupnya.[27]

Di bawah ini contoh aturan kaum puritan pada umumnya sebagaimana dipraktikan di belahan dunia muslim saat ini:

1. Musik,menyanyi dan menari serta segala bentuknya dilarang
2. Semua program TV dan Media masa lainnya selain yang relegius diharamkan
3. Memberi bunga, aplos, mengucapkan selamat dilarang
4. Menggambar manusia, binatang dilarang
5. Memainkan peran dalam sebuah pentas dilarang karena bentuk penipuan
6. Menulis novel dilarang karena bentuk penipuan
7. Mengenakan baju bergambar binatang atau orang dilarang
8. Mencukur jenggot dilarang
9. Makan atau menulis dengan tangan kiri dilarang
10. Berdiri untuk menghormati orang dilarang apalagi hormat bendera
11. Merayakan kelahiran Nabi atau seseorang dilarang
12. Memelihara anjing atau menyayangi anjing dilarang
13. Memotong bangkai bahkan untuk kepentingan risetpun dilarang.

Mungkinkah kaum puritan sudah merebak ke balahan dunia, termasuk Indonesia. Jawabnya sangat mungkin. Berdasarkan analisis penulis ada sebagaian muslim Indonesia yang secara tegas mengharamkan musik, nyanyian,

[27]Ibid. hlm. 193-194.

memusyrikan lagu kebangsaan, contoh lagu ”bagimu negeri” di situ ada indikasi musyrik karena jiwa raga hanya untuk illahi bukan untuk negeri.

Fakta di atas sesungguhnya sudah dimaklumi oleh kaum modernis, karena memang berbeda paradigma, akibatnya aturan-aturan itu juga banyak yang tidak mengikuti alias tak dapat diterima. Seperti halnya terjadi di Indonesia, Ketika menjelang Rakorda MUI sejawa dan Lampung dalam rapat ada lagu Bagimu Negeri yang harus dilantunkan, tapi ada sebagaian orang yang menyatakan itu musyrik dan MUI harus memberikan contoh bahwa itu adalah haram. Demikian pendapat Muslim puritan ala Indonesia. Tapi pada kenyataaanya aturan itu tidak diterimanya oleh sebagian muslim lainnya dan pada acara berjalan lagu Bagimu Negeri tetap dilantunkan.[28] Tapi tidak diterimanya aturan ini oleh orang puritan memandang sebagai suatu sikap kemusyrikan yang harus dikembalikan ke jalan yang benar. Tetapi kebanyakan masyarakat muslim menolak visi sosial kaum puritan dan condong kepada moderasi.[29]

Orang-orang moderat percaya bahwa hukum seyogyanya fleksibel dan dinamis untuk merespon kondisi sosial manusia yang sangat kompleks. Kaum moderat mengakui dan meyakini bahwa perubahan temporel dan sosio kultural yang sudah

[28]Hasil Pengamatan prosesi Rakorda Sejawa Lampung di Hotel Garuda tgl. 6-9 Agustus 2007.

[29]Khalid Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* alih bahasa Helmi Mustafa; Jakarta PT Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 195.

berlangsung sejak zaman nabi, tentunya diskusi mengenai hukum dan moralitas memperlihatkan perbedaan fundamental antara apa yang sudah dilakukan di masa silam, dan apa yang harus dilakukan masa kini untuk diseleraskan dengan keyakinan Islam. Dan pada intinya perbedaan antara sejarah dan modernitaslah yang selanjutnya memperlebar kesenjangan antara kaum puritan dan moderat.

E. Kebangkitan Moralitas Hukum

Praktik hukum di dunia Islam sekarang ini dalam satu pengertian telah menimbulkan dikotomi yang lebih jelas sampai sekarang ini antara lapangan hukum dan moralitas keagamaan. Sekularisasi hukum pidana dan perniagaan, dengan mengadopsi undang-undang Barat dan sistem pengadilan-pengadilan sekuler untuk diterapkan sebagai pengganti hukum syari'ah yang sebelumnya dikelola oleh pengadilan qadi, telah mengandung arti. Misalnya alkohol tidak lagi digolongkan sebagai pelanggaran kriminal.[30] Hukum, sering disebut mencerminkan jiwa masyarakat, tetapi kenyataannya refelksi itu tidak memberi gambaran yang jelas dan lengkap. Meskipun demikian, standar tingkah laku tersebut sekarang ini berada di luar wewenang hukum seperti diterapkan pengadilan-pengadilan. Di pihak lain perkembangan belakangan ini di lapangan hukum keluarga di Timur Tengah telah menghasilkan

[30] Noel j Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, alih bahasa Fuad Zein, (Yogyakarta: Navila 2001), hlm.114

sintesis yang semakin mendekatkan hukum dan moralitas, dalam pengertian bahwa norma-norma tingkah laku yang dianggap otoritas tradisional hanya membebani kewajiban moral kepada hati nurani individu, sekarang diubah ke dalam syarat-syarat hukum positif.[31]

Contoh terakhir dari penyelanggaraan hukumdi dunia modern seperti yang telah dipertimbangkan oleh doktrin tardisional sebagai kewajiban moral terjadi di dalam hukum kewarisan. Menurut peraturan syari'ah tentang waris anak-anak laki almarhum akan menghalangi cucu almarhum manapun. Khususnya cucu-cucu yatim yang orang tuanya lebih dulu meninggal sebelum kakeknya. Masalah ini dalam sistem hukum modern ditetapkan dengan apa yang disebut "wasiat wajibah". Menurut peraturan ini cucu yatim mengambil wasiat wajibah dari harta kakeknya jumlahnya sepadan dengan bagian yang akan diterima orang tuanya andaikata ia masih hidup, dengan batas maksimal 1/3 dari keseluruhan harta peraturan baru ini mendapatkan dasar hukumnya dalam al-Quran "ayat wasiat": yang mendorong untuk membuat wasiat kepada keluarga dekat. Secara tradisional ayat tersebut diangap telah dicabut oleh peraturan pewarisan yang turun kemudian atau paling banter menunjukkan kewajiban moral untuk memberikan harta dengan cara wasiat untuk keluarga yang memerlukan bantuan yang mereka itu bukan ahli waris syar'i. Ayat itu sekarang ditafsirkan sebagai menentukan kewajiban hukum untuk memberikan juga kepada famili yang membutuhkan. Cucu yatim dianggap akan jatuh dalam kategori ini. Dan jika

[31] *ibid.*

almarhum lupa melaksanakan kewajiban, pengadilan akan menyelesaikan untuknya dengan cara menetapkan wasiat yang berlaku untuk cucu dan mengambil alih prioritas wasiat-wasiat lain yang mungkin dibuat oleh almarhum.

Saya pikir, dari cantoh lapangan hukum keluarga kontemporer Islam sedang mengalami kebangkitan moralitas hukum. Bahkan lapangan hukum lain, seperti masalah pidana, politik, bisnis, perdata dan lain sebagainya. Sebagaimana ungkapan Ibn Qayyim al-Jauziyyah: *taghayir al-ahkam bitaghayir al-amkan wa al-azman wa al-ahwal.* Hukum berubah karena perubahan tempat, zaman dan keadaan.

F. Hukum dan Kemaslahatan

Dengan dalih kemaslahatan, sebuah hukum dapat diubah ? Tetapi perubahan ini tentu tidak semudah membalik telapak tangan, sebab dalam syari'at Islam dikenal standar-standar yang mutlak harus dipenuhi untuk merubah status sebuah hukum. Standar-standar baku itu dibahas oleh penulis makalah ini dengan tidak kaku dan sangat menarik. Maslahat merupakan salah satu tema menarik yang dibahas dalam beberapa disiplin ilmu yang berkaitan dengan hukum Islam, dan telah mejadi bahan polemik sejak periode ulama salaf sampai pada periode ulama mu'ashir (modern). Polemik itu berkembang di sekitar permasalahan mengenai, apakah maslahat itu merupakan salah satu sumber hukum atau tidak ? Jika maslahat itu sebagai sumber hukum, apakah *ihtijaj bi almaslahah* berada di atas, sejajar atau di bawah nash?. Pertanyaan kedua ini mengandung

satu konsekwensi logis, yang apabila hujah maslahat berada di atas nash, maka setiap hukum bisa ditetapkan hanya dengan pertimbangan maslahat tanpa harus memperhatikan nash sama sekali. Akan tetapi, apabila hujah maslahat berada di bawah nash maka maslahat tidak bisa dipakai untuk menetapkan suatu hukum, kecuali kalau maslahat itu sesuai dan tidak bertentangan dengan nash. Lalu seandainya hujjah mas-lahat sejajar dengan nash, manakah yang akan didahulukan pada saat terjadi kontradiksi antar keduanya?. Selain itu, apa yang dimaksud dengan maslahat yang bisa dijadikan sumber hukum dan apa saja ciri-cirinya?.Polemik ini mencapai puncaknya ketika salah seorang ulama pada pertengahan abad VII berpendapat bahwa apabila terjadi pertentangan maslahat dengan nash ataupun ijma, maka kita harus mendahulukan maslahah.[32] Selagi penetapan maslahah tidak didasari keinginan individu atau hawa nafsu. Sebagaimana tujuan dari penetapan syari'ah disamping mengekang hawa nafsi juga merealisir kemasalahatan hamba.[33]

---

[32]Abdul Wahab Khalaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, alih bahasaNur Iskandar al-Barsany, Jakarta PT. Rajawali Press, 2002, hlm. 126-130. Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* (Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006), hlm.48. ;Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), Alih bahasa Abdul Haris Bin Wahid, Sejarah Teori Hukum Islam, Jakarta: PT Rajawali Press, 2001. hlm. 165-167.

[33]Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law,* Islamabad: International of Oislamic Thought and Islamic research Institut, 1994, hlm. 235.

Ulama tersebut sampai pada kesimpulan bahwa maslahah adalah hujjah yang paling kuat. Jika suatu persoalan hukum mengharuskan maslahat untuk diprioritaskan daripada nash, maka hal itu tidak selamanya berarti menggugur-kan nash tersebut, karena maslahat mungkin dapat diletakkan sebagai pentakhsis (sesuatu yang mentakhsis dilalah nash) dan bukan sebagai peng*ibthal* (penghapus dilalah nash).[34] Pendapat ini telah merangsang munculnya ijtihad-ijtihad spektakuler *yang* tidak lagi memperdulikan nash. Ia tidak lagi dijadikan sebagai acuan dalam ijtihad tetapi hanya berfungsi sebagai penjustifikasi maslahat. Orang-orang yang mendukung pendapat ini mengemukakan suatu kaidah ushul fiqh di mana ada maslahah, di situlah syariat Allah berada. Kaidah ini memberikan suatu pengertian bahwa dasar pijakan ijtihad adalah maslahat, tanpa memperdulikan apakah maslahat itu sesuai dengan nash atau tidak. Dalam sebuah diskursus ilmiah di Aljazair, seorang peserta mengemukakan satu pendapat yang cukup menarik. Ia mengatakan bahwa shalat Jum'at bagi umat Islam Amerika bisa dilakukan pada hari Ahad demi tercapainya kemaslahatan (kebaikan bersama), karena jika shalat Jum'at tetap dilaksanakan pada hari Jum'at, maka hanya sebagian kecil saja umat Islam Amerika yang bisa melaksa-nakannya. Ini disebabkan karena hari Jum'at adalah hari kerja bagi setiap warga Amerika (termasuk umat Islam). Seandainya shalat

[34]Sebagaimana dijelaskan oleh Abdul Karim Zaidan dalam kitab *Usul at-Tasyri al-Islami* dan dikutip oleh Stari Effendi, ***Ushul Fiqh,*** Jakarta: Prenada Media, 2005. hlm 144-149.

Jum'at dilaksanakan pada hari Ahad, maka sudah barang tentu sebagian besar umat Islam Amerika berkesempatan untuk melaksanakannya.[35]

Kemudian ijtihad di atas disusul ijtihad-ijtihad spekta-kuler lainnya, seperti ijtihad penghalalan riba karena riba di zaman ini menurut mereka sudah masuk dalam kategori maslahat. Demikian juga ijti-had tentang waris yang telah menawarkan agar pembagian warisan disesuaikan dengan era emansipasi. Begitu pula ijtihad yang menyerukan agar hukum *qishash* dihapus karena pelaksanaan qishash di abad modern diklaim tidak manusiawi. Berpijak dari fakta itulah, akhirnya penulis merasa terdorong untuk menelaah kembali pembahasan tentang maslahat seobyektif mungkin. Misunderstanding terhadap maslahah akan menimbulkan kesalahan fatal dalam ijtihad. Untuk itu penulis mencoba untuk mengkaji ulang esensi maslahah dan hubungannya dengan nash. Apa saja kriteria maslahah menurut hukum Islam dan apa batasan-batasannya?. Tulisan sederhana ini akan mencoba mempresentasikan maslahat menurut hukum Islam dalam bentuk abstraksi umum. Sehingga kerancuan-kerancuan tentang maslahat yang sering menimbulkan ijtihad kontroversial bisa dijernihkan kembali.

[35]Fahmi Huwaedi, *Tazyiif al- Wa'yi*, Kairo: Dar al- Syuruq, cet II, 1992 hal 79

G. Kriteria Maslahat Menurut Syari'at

Maslahat secara etimologi berasal dari kata *shalah*, yang berarti manfaat. Setiap sesuatu yang memberikan manfaat secara langsung atau melalui perantara, dapat disebut maslahat. Menurut para ahli ushul, manfaat (utility) itu bisa diperoleh melalui dua kategori, yaitu *jalbu almashalih* upaya untuk menghasilkan maslahat) dan *dar'u al-mafasid* yang berarti menolak bahaya atau kerusakan.

Al Syatibi memberikan gambaran tentang karakter *mashlahah*:[36] Tujuan legislasi *(tasyri')* adalah untuk menegakkan *mashlahah* di dunia ini dan di akhirat. *Syari'* menghendaki *masalih* harus mutlak Alasan bagi kedua pertimbangan di atas ialah bahwa syariah telah dilembagakan harus abadi, universal *(kull)*, dan umum *(amm)* dalam hubungannya dengan segala macam kewajiban *(takalif)*, subjek hukum *(mukallafin)* dan kondisi-kondisi *(ahwal)*. Ketiga karakter di atas menuntut *mashlahah* harus mutlak dan universal. Kemutlakan berarti bahwa *mashlahah* tidak boleh subjektif dan relatif. Kenisbian biasanya didasarkan pada sikap menyamakan suatu masalah dengan salah satu dari kondisi

---

[36] Peunoh Dali, Menelusuri Pemikiran Mashlahat dalam Hukum Islam, dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, hal 153, lihat Kholid Masud. *Filsafat hukum Islam*, , hlm. 234.

kesenangan pribadi, keuntungan pribadi, pemenuhan keinginan nafsu dan kepentingan individu. Semua pertimbangan di atas memberikan konsep *mashlahah* akan makna relatif dan subjektif, yang bukan merupakan pertimbangan *syari'* dalam *mashlahah*, meski mungkin dipertimbangkan dalam budaya adat.

Unsur universal dalam karakter di atas, tidak dipengaruhi oleh *takhalluf* (memperkecil) unsur-unsur partikulernya. Misalnya hukuman diberlakukan berdasarkan ketentuan universal bahwa biasanya hukuman ini mencegah orang dari melakukan kejahatan dengan mengabaikan orang-orang tertentu yang walaupun dihukum, tidak dapat menahan diri dari melakukan suatu kejahatan. Keberadaan orang-orang tertentu ini tidak mempengaruhi validitas ketentuan umum tentang hukuman.

Kemashlahatan asasi bagi al Buthi, sebenarnya hanyalah satu yaitu terciptanya penghambaan seorang *mukallaf* kepada Allah dan *ma'rifat billah*.[37] Al Buthi mendasarkan pada dalil:

وابتغ فيما أتاك الله الدار الأخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا[38]**.....**

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi"

[37] Muhammad Said Romadlon al Buthi, *Dhowabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, Beirut: Dar al Muttahidah, 1992, hal. 112.

[38] Al Qur'an: Al Qashash ayat 77.

Al Buthi menandaskan bahwa mayoritas ahli tafsir bersepakat bahwa pernyataan *la tansa nashibaka min al dunya*, bermakna bagian dunia yang berfaedah bagi akhiratnya.

Dalam memberikan batasan *mashlahah*, al Buthi memaparkan dua hal yang keluar dari kriteria *mashlahah*:[39] Segala hal yang keluar dari substansi *mashlahah* dengan tujuan penjagaan lima hal contoh melepaskan ketentuan diri dari ketentuan ibadah, menginginkan kenikmatan berzina, melampaui batas penjagaan diri tanpa ketentuan yang dibenarkan *syara'* dan lain-lain.

Segala sesuatu yang tidak bertentangan dengan substansi *mashlahah* tetapi menjadi berubah karena tujuan yang tidak baik berdasar hadits: *"innamal a'malu binniyat"*. Menurut Imam Syatibi, maslahat bisa dipandang valid dalam syariah (mu'tabarah) selama ia tidak bertentangan dengan maqaasid syarii'ah yaitu : memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[40] Salah satu argumen yang memperkuat pendapat Imam Syatibi ini ialah satu kaidah yang menyatakan bahwa syariat Allah diturunkan demi kemaslahatan umat manusia. Kaidah ini memberikan suatu pengertian bahwa semua hukum yang telah ditetapkan oleh syariat mempunyai nilai maslahat.[41] Maslahat dalam kaitan ini sudah barang tentu bukan maslahah mutlaq

---

[39] Muhammad Said Rhomadhon al Buthi, *op.cit*, hal. 112.

[40] Al-Syatibi, *Al-Muwaafaqa fi Usul al-Syariah*, juz I, Damaskus: Dar al-bab al-Asrabi, 1956, hal 243,

[41] Ibn Qayyim Al-Jawziyah *I'laam al muwaqqi'in al-Rab al-Alamin*, Mesir: Dar al-bab al-Halabi Wa Awladuhu, 1963, juz I, hlm. 147..

yang memasukkan pengertian maslahat menurut filosof, sebab maslahat menurut versi mereka hanya terbatas pada dimensi material dan cenderung bersifat duniawi (worldly concerns).

Maslahat dalam kacamata syariat adalah *maslahat* yang bukan berdimensi material dan duniawi saja, tetapi juga berdimensi spiritual dan concern dengan masalah-masalah ukh-rawi. DR. Said Ramadhan Al- Buthy, menjelaskan dengan panjang lebar kriteria maslahah menurut syari'ah. Beliau menyimpulkan bahwa maslahat mempunyai tiga kriteria:

1. Maslahat harus mengandung dua dimensi masa, yaitu dunia dan akhirat. Dalam istilah singkatnya bisa disebut sebagai maslahat yang berwawasan dunia dan akhirat. Bagi orang-orang yang tidak beriman, kehidupan akhirat dipandang absurd atau kadang-kadang dipahami sebagai kehidupan yang fatamorganik. Untuk itu mereka sering mengabaikan maslahah yang bersifat ukhrawi. Bagi orang-orang yang beriman, kehidupan akhirat dipandang sebagai kelanjutan dari kehidupan dunia. Karenanya mereka meyakini adanya maslahat atau manfaat yang bersifat ukhrawi, sebagaimana halnya mereka merasakan maslahat duniawi.
2. Maslahat tidak hanya terbatas pada sisi dan norma material semata, tetapi juga harus mengandung norma spiritual agar maslahat tersebut bisa memenuhi kebutuhan jasmani dan rohani. Sebagian Filosof menentang adanya maslahat rohaniah (yang bersifat spiritual). Karena maslahat rohani menurut pandangan mereka akan terwujud dengan sendirinya jika kebutuhan jasmani terpenuhi. Kebanyakan filosof tidak mempercayai maslahat yang bersifat spiritual

ini. Karena itu setiap maslahat atau manfaat yang tidak bisa dinikmati secara material tidaklah disebut sebagai maslahat. Sejak jaman dulu semua orang mengerti bahwa riba itu tidak dilegalkan oleh agama. Tapi setelah mereka tahu bahwa ternyata riba mendatangkan keuntungan (kemaslahatan material), maka akhirnya mereka membolehkan riba demi untuk memenuhi kebutuhan jasmani yang bersifat material. Hal itu dikuatkan oleh analisa para ekonom.

3. Norma maslahat yang ditetapkan oleh agama merupakan dasar pijakan bagi maslahat-maslahat lainnya. Semua maslahat harus menginduk pada norma agama. Dan apabila pertentangan antara suatu kemaslahatan (baca: maslahat yang mutlak) dengan kemaslahatan agama, maka maslahat agama harus didahulukan demi menjaga dan melestarikan eksistensi agama. Pertentangan dimaksud tentunya berupa pertentangan antar norma. Norma atau nilai yang terdapat dalam maslahat agama berorentasi pada pandangan-pandangan yang telah digariskan oleh Al-Qur'an dan Sunah Nabi. Sedang norma kemaslahatan non agama tentu terlepas dari pandangan-pandangan keagamaan.[42]

[42]Dr. Ramadhan Al-Buthy, *Dhawaabith al-Maslahah,* , terbitan Daar al-Muttahidah, cetakan kelima tahun 1990. hal 45

H. Maslahat dan Batasan- Batasannya

Para ahli ushul fiqh membagi maslahat menjadi tiga macam, yaitu: maslahah *mu'tabarah*, maslahah *mulghah* dan maslahah *mursalah*. Maslahah mu'tabarah adalah maslahat yang terdapat pada hukum yang ditetapkan oleh nash, seperti maslahat pada hukum *qishash*. Hukum ini ditetapkan oleh surat Al-Baqarah ayat 178 dan 179. Hikmah dari maslahat yang ditimbulkan oleh *qishash* ialah melestarikan hidup manusia.[43] Begitu juga maslahat yang terdapat pada hukum potong tangan pencuri dan maslahat yang ada pada hukum Had *al-qadzaf* (hukuman seseorang yang menuduh berzina). Semua maslahat ini telah diterangkan dalam Nash Al-Qur'an. Jadi, memotong tangan pencuri itu sendiri merupakan maslahat dan ia disebut maslahat mu'tabarah karena maslahat itu bersumber dari syariah.

Sedangkan maslahah *mulghah* adalah maslahat yang dianggap invalid oleh syariah atau dengan kata lain bahwa maslahat itu merupakan maslahat yang keberadaanya diingkari oleh syariah, seperti maslahat zina. Kenikmatan yang didapat dari zina, secara material bisa disebut maslahah tetapi ia dibatalkan oleh sya-riah melalui nash-nash yang ada. Demikian juga maslahat riba, minum arak dan lain sebagainya.

Adapun maslahah *mursalah* ialah maslahat yang keberadaanya secara langsung tidak ditetapkan oleh nash tetapi sekaligus juga tidak ada nash yang dengan jelas

[43]Al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyri wa al-falsafatuhu,* Bierut: Dar al-Fikr, 1963, hlm. 193.

membatalkannya. Seperti keharusan untuk membuat akte nikah bagi kedua pasangan yang melakukan akad nikah. Karena tanpa akte nikah, hakim atau pemerintah tidak menerima gugatan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan pernikahan. Akte nikah dalam hal ini disebut maslahat mursalah. Contoh lain ialah pengumpulan Al-Qur'an oleh Abu Bakar yang kemudian dibukukan oleh penerusnya, Utsman.

Di antara ketiga maslahat ini hanya maslahat *mu'tabarah* saja yang disepakati ulama sebagai maslahat yang dapat dipakai untuk menetapkan suatu hukum. Sedangkan dalam maslahat mursalah, para ulama terbagi dalam tiga golongan. Golongan pertama berpendapat bahwa maslahat mursalah tidak boleh menjadi dalil (argumentasi) suatu hukum. Golongan kedua berpendapat bahwa maslahat mursalah boleh dijadikan dalil suatu hukum. Sedangkan golongan ketiga berpendapat bahwa maslahat mursalah boleh dijadikan sebagai dalil dari suatu hukum dengan syarat bahwa suatu maslahat terkandung dalam maslahat *dharuriat* (primer), *qhathiyah* (pasti) dan *kulliyah* (menyeluruh). Yang dimaksud dharuriat ialah maslahat yang masuk dalam bagian maqashid syariah yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dan yang dimaksud dengan qhatiyyah ialah maslahat yang terjadi dengan pasti dan tanpa diragukan lagi. Sedangkan maslahat kulliyah ialah suatu maslahat yang luas dan menyeluruh daya jangkaunya. Contoh dari maslahah mursalah yang dharuriah qath'iyah kulliyah ini ialah suatu kasus di mana pasukan kafir mengepung wilayah Islam. Untuk berlindung dari serangan tentara Islam, mereka menjadikan para tawanan muslim sebagai perisai hidup. Dalam

kasus seperti ini, membunuh para tawanan muslim yang dijadikan perisai hidup disebut maslahah mursalah. Kasus ini telah memenuhi tiga kriteria yang disyaratkan di atas.

Kriteria dharurah dalam kasus tersebut adalah memelihara agama. Penyerangan orang kafir terhadap negara Islam sudah barang tentu akan mengganggu eksistensi agama dan umat Islam. Kriteria qath'iyyah juga terdapat dalam kasus ini, yaitu perkiraan bahwa seandainya para tawanan muslim dan tentara kafir tidak dibunuh, sudah pasti pasukan kafir tersebut akan menguasai semua wilayah Islam. Dan yang terakhir adalah kriteria kulliyah, yaitu seandainya para tawanan muslim tidak dibunuh, maka justru ketika berhasil mengu-asai wilayah Islam, orang-orang kafir itu akan membunuh semua umat Islam termasuk para tawanan muslim tadi.[44]

Untuk mengetahui kapan suatu maslahat itu dianggap valid (mu'tabarah) dan bisa dijadikan landasan suatu hukum, ada lima syarat atau batasan yang bisa dijadikan titik tolak. Kelima syarat tersebut ialah:

1. Maslahat tidak bertentangan dengan maqasid syariah.
2. Maslahat tidak bertentangan dengan nash Al-Quran.
3. Maslahah tidak bertentangan hadits Nabi.
4. Maslahat tidak bertentangan dengan qiyas (analogi).
5. Maslahat tidak bertentangan dengan maslahat lainnya yang lebih penting atau maslahat yang sejajar dengannya.

Kelima syarat ini merupakan batasan atau standar yang digunakan untuk membedakan antara maslahah mu'tabarah

[44] Dr.Sya'ban Moh. Ismail, *Tahdzib syarah Al-Asnawi, ditahqiq* oleh, , terbitan Maktabah Al-Azhariyah Lia al-Turats. hlm 103

(yang dapat dijadikan dasar hukum) dan maslahah mulghah (yang tidak dapat dijadikan dasar hukum).[45] Seorang mujtahid harus benar-benar menguasai dan mendalami batasan-batasan di atas. Dan di sinilah tingkat kejeniusan seorang mujtahid diuji. Peta penguasaannya terhadap nash dapat diukur dari sejauh mana ia bisa menggunakan batasan-batasan itu dalam ber*istinbath* sebagaimana mestinya.

Kita sering mendengar kesimpulan para ahli ushul fiqh yang mengatakan bahwa setiap hukum pasti akan berujung pada suatu maslahat. Hukum memang tidak pernah lepas dari maslahat, tetapi maslahat tidaklah merupakan dasar hukum yang berdiri sendiri. Kedudukan maslahat tidak seperti kedudukan Al-Qur'an, Sunnah Nabawiyah, ijma' dan qiyas sebagai dalil mustaqil (berdiri sendiri). Mengapa? Karena maslahat pada dasarnya hanyalah merupakan makna umum yang secara implisit berada dibalik hukum-hukum juz'iy (parsial). Sementara hukum-hukum juz'iy itu sendiri tidak akan ada tanpa melalui proses istinbath. Sedangkan yang dimaksud dengan istinbath ialah proses pengambilan hukum dari dalil-dalil syar'i. Maka, secara simpel bisa dikatakan bahwa maslahat merupakan ekspresi dari hukum dan hukum merupakan ekspresi dari nash (dalil syara'). Karenanya, wujud dan keberadaan maslahat sangat tergantung pada dalil-dalil syara'. Untuk itu maslahat tidak bisa menjadi dasar hukum yang berdiri sendiri sebagaimana halnya dalil syara lainnya. Lebih dari itu, keberadaan maslahat dalam hukum-hukum syari'at itu

[45]Dr.Ramadhan Al-Buthy,*opcit.* hlm 105.

ditemukan lewat istiqra' terhadap semua hukum far'iyah. Dari istiqra' tersebut, para ulama mendapatkan suatu kesimpulan bahwa semua hukum syariat pasti akan kembali kepada satu tujuan yaitu menjaga kemaslahatan umat manusia di dunia dan akherat.

I. Maslahat dan Maqasid al-Syari'ah

Suatu waktu Nabi Muhammad SAW melarang kaum muslimin menyimpan daging kurban kecuali dalam batas tertentu, sekedar bekal untuk tiga hari. Akan tetapi, beberapa tahun kemudian peraturan yang ditetapkan oleh Nabi Muhammad itu dilanggar oleh para sahabat. Permasalahan itu disampaikan kepada Nabi Muhammad. Beliau membenarkan tindakan para sahabat itu sambil menerangkan bahwa larangan menyimpan daging kurban adalah didasarkan atas kepentingan *Al Daffah* (tamu yang terdiri dari orang-orang miskin yang datang dari perkampungan sekitar Madinah). Setelah itu, Nabi Muhammad bersabda, *"Sekarang simpanlah daging-daging kurban itu, karena tidak ada lagi tamu yang membutuhkannya"*.

Dari kasus tersebut terlihat, adanya larangan menyimpan daging kurban diharapkan tujuan syariat dapat dicapai, yakni melapangkan kaum miskin yang datang dari dusun-dusun di pinggiran Madinah. Setelah alasan pelarangan tersebut tidak ada lagi, maka larangan itu pun dihapuskan oleh Nabi SAW.

Dari ketetapan tersebut terlihat bahwa sejak masa Nabi Muhammad, *Maqasid Al Syariah* telah menjadi pertimbangan sebagai landasan dalam menetapkan hukum. Upaya seperti itu,

seterusnya dilakukan pula oleh para sahabat. Upaya demikian terlihat jelas dalam beberapa ketetapan hukum yang dilakukan oleh Umar Ibn al Khattab. Kajian *Maqasid Al Syariah* ini kemudian mendapat tempat dalam *ushul fiqh*, yang dikembangkan oleh para *ushuli* dalam penerapan *qiyas*, ketika berbicara tentang *Masalik Al Illah*. Kajian demikian terlihat dalam beberapa karya *ushul fiqh*, seperti *Ar-Risalah* oleh Al Syafii, *Al-Musthafa* karya Al Ghazali, *Al-Mu'tamad* karya Abu Al Hasan Al Bashri, dan lain-lain. Kajian ini kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh Abu Ishaq Al Syathibi.[46]

Dalam kelanjutannya, *Maqasid Al Syariah* malah menjadi bahasan yang kurang populer atau bahkan diabaikan dalam banyak buku referensi yang berbicara tentang *ushul fiqh*. Penelusuran tentang bahasan *Maqasid Al Syariah* menjadi tidak mudah didapat. Sejauh ini pembahasan *Maqasid Al Syariah* lebih banyak diidentikkan dengan Abu Ishaq al Shathibi.

Sedikitnya kitab-kitab *ushul fiqh salaf* terutama dari ulama *madzhab* Syafi'i yang membicarakan *Maqasid Al Syariah* atau bahkan mengabaikannya dalam pokok bahasan mereka, tersebab keterkaitan bahasan ini dengan teologi yang diyakininya.

Sebagaimana dijelaskan Shatibi, doktrin *Maqasid Al Syariah* menjelaskan bahwa tujuan akhir hukum adalah satu, yaitu *mashlahah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat

[46] Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al Syaukani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999, hal.42-46

manusia.[47] Teologi Islam menerima pengertian umum dan lahir dari *mashlahah* ini, tetapi mereka saling berbeda pendapat jika *mashlahah* dipahami dalam kerangka kausalitas. Kaum Asy'ariah menolak secara eksplisit maupun implisit, kausalitas dalam hubungannya dengan Tuhan. Bagi mereka, premis ini mengimplikasikan bahwa Tuhan diwajibkan karena pertimbangan *mashalah*, untuk bertindak dalam suatu cara tertentu. Karena kewajiban semacam itu berarti membatasi kemahakuasaan Tuhan, maka kaum Asy'ariah menolak ide bahwa *mashlahah* adalah *'Illal Al Syar'i*. Kendatipun demikian, mereka menerima premis ini dengan menafsirkan *mashlahah* sebagai 'rahmat' Tuhan, dibanding sebagai 'sebab' bagi tindakan-tindakanNya. Di sisi lain kaum Mu'tazilah walaupun juga mempertahankan kemahakuasaan Tuhan. Tetapi menyakini bahwa Tuhan berkewajiban melakukan kebaikan. Sebagai konsekwensinya, mereka menerima premis diatas, mengenai mashlahah sebagai *'Illat Al Syariah.*

Argument-argumen teologis yang merambat ke dalam *ushul fiqh* ini, karena banyak penulis dalam bidang *ushul fiqh* juga menulis di bidang teologi.[48] Namun demikian, *ushul fiqh* menuntut suatu cara berpikir dan metode penalaran yang berbeda dari metode kalam. Pemikiran hukum mengharuskan bahwa kehendak bagi tindakan-tindakan sukarela manusia harus dihubungkan dengan manusia itu sendiri jika ia secara hukum harus bertanggung jawab atas tindakan-tindakannya.

---

[47]Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* terjemahan oleh Yudian W. Asmin, Surabaya: Al Ikhlas, 1995, hal. 225

[48]Ibid. hal 226

Karena ketaatan kepada perintah-perintah Tuhan tergantung pada kehendak manusia, maka perintah itu harus diperlihatkan dimotivasi oleh perkembangan kepentingan-kepentingan manusia. Sebagai konsekwensinya, premis *mashlahah* harus diterima dalam *ushul fiqh* dalam kerangka sebab, motif dan tujuan.

Perdebatan mengenai *Maqasid Al Syariah* ini, tidak saja terkait dengan teologi, tetapi juga terkait dengan kehujjahan *Maqasid Al Syariah* sebagai sumber pengembangan hukum. Metode-metode pengembangan hukum Islam yang didasarkan atas *Maqasid Al Syariah* seperti *istihsan* dan *mashlahah mursalah*, [49] adalah metode pengembangan yang diperselisihkan keberadaannya. Imam Syafi'i contohnya, atas *istihsan* dia menyatakan:

من إستحسن فقد تشرع[50]

"Barang siapa yang menggunakan istihsan maka ia telah benar-benar mencipta syara'".

Maqasid al- syari'ah sebagaimana telah disepakati oleh para ulama, adalah menjaga lima aspek yang sangat vital dalam kehidupan ma-nusia. Kelima aspek itu ialah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Sedangkan hubungan antara maqasid dengan maslahat adalah hubungan simbiosis. Artinya, segala sesuatu yang bertujuan menjaga maqasid syariah dapat

[49]Taufik Abdullah (ketua editor), *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jakarta, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, juz 3 hal.294

[50]Wahbah Zuhaili*, Ushul Fiqh Islamy, Damaskus*: Dar al Fikr, 1986, juz 2 hal 748

disebut maslahat. Dan sebaliknya, segala sesuatu yang mengarah kepada pelecehan maqasid syariah disebut mafsadah.

Maqasid syariah selalu sejalan dan beriringan dengan maslahat. Di mana maqasid syariah ditemukan, di situ pula terdapat maslahat. Maqasid syariah sesuai dengan tingkat urgensinya terbagi menjadi tiga macam yaitu *Dharuriyat, Hajiyyat* dan *Tahsiniyat*.

1. *Dharuriyat*. Telah disinggung di atas, yaitu memelihara lima hal yang kemudian dalam terminologi ushul fiqh disebut dengan *kulliyat khamsah*.
2. *Hajiyat* yang dalam ushul fiqh merupakan far' dari *dharuriyat*. Karenanya, *hajiyat* lebih cenderung bersifat komplementer mengingat bahwa Maqasid syariah sebenarnya bisa terwakili oleh *dharuriyat*.

   Akan tetapi bila maqasid syariah hanya terbatas pada *dharuriyat* maka seorang mukalaf akan merasa sangat berat dan selalu diliputi kondisi yang sulit lagi sempit. Agar perasan sempit dan berat ini bisa dijauhkan maka syariah menetapkan maqasid kedua yaitu hajiyat. Dengan kata lain *hajiyat* merupakan suatu unsur untuk memperingan taklif yang termaktub dalam *dharuriyat*. Untuk menjaga eksistensi agama, dharuriyat menetapkan kewajiban beribadah. Kemudian agar seorang mukalaf tidak merasa sempit dan berat, *hajiyat* menetapkan *rukhshah* (dispensasi) dalam ibadah, seperti dibolehkannya berbuka puasa ketika bepergian atau sakit.

Demikian juga untuk memelihara kelangsungan hidup (hifzh al-nafs), *hajiyat* membolehkan berburu dan memakan

hewan-hewan yang halal dan untuk menjaga harta, *hajiyat* membolehkan akad *salam* (pesanan), *qiradl* (memutar modal dengan membagi keuntungan bersama).

3. Bagian ketiga dari maqasid syariah adalah *tahsiniyat*. Menurut ulama ushul, *tahsiniyat* ini sering disebut sebagai penghias atau sesuatu yang memperindah hukum-hukum Islam. Karena *tahsiniyat* itu didasarkan pada nilai etika dan pertimbangan adat yang positif, maka tahsiniyat yang ada hubungannya dengan masalah agama adalah *tahsiniyat* yang berupa hukum-hukum yang menyangkut barang-barang najis dan suci dan hukum-hukum yang menetapkan tentang kewajiban menutup aurat. Sedangkan tahsiniyat yang berhubungan dengan masalah jiwa adalah menjauhi makanan-makanan yang khabits (tidak layak untuk dimakan). Dan tahsiniyat yang berhubungan dengan masalah harta adalah seperti larangan untuk menjual barang-barang najis dan berlebih-lebihan dalam menggunakan air.[51]

Adapun dalam kaitannya dengan maqasid syariah, maslahat itu terbagi menjadi dua macam yaitu, maslahah yang sesuai dengan maqasid syariah dan maslahah yang tidak sesuai. Maslahat yang sesuai dengan maqasid syariah itu disebut dengan *maslahah hakikiyah* atau mu'tabarah (sesuai dengan

---

[51]Dr.Yusuf Al-Qardawi, *Madkhal Ilaa Diraasah al-Syari-'ah al-Islamiah,* , Mesir: Dar al-Bab al-Halabi wa Awladuhu, 1967, hlm. 59

pandangan syariah). Sedangkan maslahat yang tidak sesuai dengan maqasid syariah disebut *maslahat mulghah*.

Maslahat mulghah ini mempunyai dua bentuk. Pertama, maslahat yang secara esensi bertentangan dengan maqasid syariah seperti maslahat atau kenikmatan yang dihasilkan dari hubungan intim di luar nikah (zina), meminum minuman keras dan lain-lain. Kedua, maslahat yang secara esensi tidak bertentangan dengan maqasid syariah tetapi nilai maslahat menjadi hilang dikarenakan oleh niat yang salah. Shadaqah misalnya, adalah perbuatan terpuji yang mempunyai nilai maslahat. Tapi nilai maslahat ini akan hilang begitu saja apabila pelaku shadaqah tidak berangkat dari niat yang sesuai dengan syariat.

Demikian juga dalam satu hadits dikatakan apabila seorang pemuda yang gagah berperang demi membela dirinya dan bukan untuk membela kepentingan orang banyak, maka sesungguhnya ia berperang di jalan Allah. Apabila ia berperang untuk membela kedua orang tuanya atau keluarganya yang lemah dan bukan untuk membela kepentingan umat, maka sesungguhnya ia berperang di jalan Allah. Akan tetapi apabila ia berperang hanya untuk membanggakan keperkasaannya, maka sesungguhnya ia berperang membela syaithan.[52] Jadi secara esensi shadaqah itu memiliki nilai maslahat, tapi nilai maslahat ini hilang karena niat yang salah. Demikian juga perang secara

[52] Hadits diriwayatkan oleh Bukhori dan Muslim (muttafaq ala'ih).

esensi tidak bertentangan dengan maslahat, tapi karena ada niat yang salah maka nilai maslahat itu menjadi sirna.

Setiap kali kita membahas hubungan antara maslahat dengan nash, maka pertanyaan yang muncul adalah, apa yang terjadi seandainya maslahat bertentangan dengan nash. Untuk menjawab pertanyaan ini, kita cukup dengan mengatakan bahwa selama maslahat itu mu'tabarah menurut syariah maka pertentangan antar keduanya tidak pernah terjadi. Lain halnya jika maslahat itu bukan maslahat mu'tabarah (maslahah mulghah), maka keduanya bisa saja saling bertentangan.

Nash itu sendiri menurut ulama ushul fiqh mempunyai tiga pengertian. Pertama, nash berarti suatu lafadz yang menunjukan maknanya secara pasti karena lafadz itu hanya mempunyai satu makna . Ke-dua, nash berarti dalil-dalil yang berada dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam penger-tian ini, nash memiliki pe- ngertian yang lebih umum. Ketiga, nash berarti suatu kondisi (al-washf) yang oleh Al-Qur'an dan Sunnah dijadikan sebagai 'illat hukum.[53]

Dari ketiga pengertian ini maka nash yang kita maksud-kan dalam kontek di atas adalah nash sebagaimana dalam pengertian pertama, yaitu suatu lafadz yang dilalahnya menunjukan makna secara pasti, seperti pada surat al Baqarah ayat 275, "Tuhan menghalalkan jual beli dan mengharamkan

[53] Hadits diriwayatkan oleh Bukhori dan Muslim (muttafaq ala'ih).

riba ". Dalam ayat ini Allah membedakan antara jual beli dan riba sebagai perbandingan antara sesuatu yang halal dan yang haram. Lafal jual beli yang ada dalam ayat tersebut merupakan kata yang mempunyai satu makna saja yaitu tukar menukar barang dengan cara-cara yang ditentukan oleh syara'. Dus, lafal jual beli disebut nash karena dilalah maknanya sudah jelas dan pasti serta tidak mempunyai kemungkinan makna yang lain. Demikian pula lafal riba dalam ayat di atas juga disebut nash karena maknanya hanya satu dan tidak mengandung makna yang lain. Riba itu sendiri maknanya ialah setiap pinjaman yang menghendaki atau mewajibkan adanya interest (bunga).

Secara keseluruhan ayat itu disebut nash karena ia mempunyai dilalah makna yang pasti (qathiy) yaitu penegasan tentang dibolehkannya jual beli dan dilarangnya riba. Pada zaman ini telah muncul suatu anggapan bahwa riba itu maslahat dan melarang riba akan menyebabkan datangnya mafsadah. Pandangan tersebut sudah tentu bertentangan dengan nash yang menetapkan bahwa riba adalah haram (tidak mendatangkan maslahat). Benarkah realita ini merupakan suatu potret yang menggambarkan pertentangan antara maslahat dan nash ?. Menanggapi permasalahan itu, ulama ushul mengajukan jawaban yang cukup kritis, yaitu bahwa maslahat yang bertentangan dengan nash tersebut ada dua macam. Pertama, *maslahah mawhumah* yaitu maslahat yang tidak disandarkan pada nash atau hukum yang telah baku. Kedua, maslahat yang disandarkan dengan nash. Maslahat yang kedua ini nilai kemaslahatannya ditentukan oleh nash melalui cara analogi (qiyas).

Pertentangan antara *maslahat mawhummah* dengan nash pada dasarnya merupakan pertentangan antara analisa yang tidak berdasar (wahm) dengan dalil-dalil syara' yang qathiy (pasti). Menganggap riba sebagai maslahat tentunya merupakan pandangan yang bersifat wahmy. Ketika terjadi pertentangan antara *maslahat mawhumah* dengan nash, maka nash tetap diutamakan karena dilalah nash itu qath'iy sedang dilalah *maslahah mawhumah* itu zhanny. Sedangkan bentuk pertentangan kedua, adalah pertentangan antara nash dengan mashlahat yang disandarkan pada nash.

Pertentangan semacam ini, pada hakikatnya, merupakan pertentangan antara nash dengan qiyas (analogi). Mengapa demikian? Karena maslahat yang disandarkan pada nash nilai kemaslahatannya ditetapkan me-lalui proses qiyas (analogi), karenanya analogi ini tidak bisa terlepas dari nash. Mengingat nash dalam proses analogi menjadi bagian penting yang sering diistilahkan dengan ashl, maka ulama ushul menyimpulkan bahwa pertentangan seperti ini hanyalah pertentangan yang bersifat juziyyah (parsial), sebagaimana pertentangan antara *'aam* dengan *khash* atau antara *muqayyad* dengan *muthlaq*. Bentuk pertentangan kedua ini berbeda dengan pertentangan yang pertama.

Kalau pada bentuk pertama telah terjadi pertentangan antara nash dan mashlahat mawhumah atau maslahat yang tidak disandarkan pada syara, maka pada pertentangan kedua telah terjadi pertentangan antara nash dengan qiyas atau pertentangan antara nash dengan nash (dalam bentuk pertentangan parsial).

Bentuk pertentangan yang terakhir ini sering ditemukan dalam Islam. la masuk pada ruang lingkup ijtihad, sehingga setiap mujtahid pasti akan berbeda satu dengan lainnya dalam mentarjih dua dalil yang bertentangan tersebut, sesuai dengan kaedah-kaedah ushul dan kepekaan ijtihad masing-masing.[54] Contoh dari pertentangan kedua ini ialah, QS. 4-29: (Hai orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil kecuali dengan perniagaan yang berlaku secara suka sama suka di antara kamu). Secara lahir ayat ini tidak membolehkan seseorang memakan harta orang lain secara batil, baik dalam keadaan terpaksa (idhthirar) atau dalam keadaan normal (ikhtiar).

Hukum yang terdapat pada ayat ini ternyata bertentangan dengan hukum yang menetapkan dibolehkannya seseorang memakan harta orang lain walaupun dengan cara batil pada saat ia dalam keadaan terpaksa. Hukum kedua ini tentunya merupakan suatu hukum yang ditetapkan melalui proses analogi atau qiyas, yaitu menganalogikan antara memakan harta orang lain dalam keadaan darurat (terpaksa) dengan memakan bangkai, juga di saat darurat. Oleh karena memakan bangkai di saat darurat itu boleh, maka memakan harta orang lain meskipun dengan batil itu juga boleh. Illat al-jami'ah yang ada pada analogi ini ialah darurat.

Pertentangan dua dilalah dari dua dalil syara' atau lebih seperti itu, oleh para ulama ushul telah dibahas secara panjang lebar dalam pemba-hasan al-'aam wa al-khash. Dan yang patut

[54] Dr.Ramadhan al Buthy, opcit. hal 120.

dicatat adalah bahwa pertentangan ini bukan merupakan pertentangan yang saling menafikan secara keseluruhan, tapi hanya menafikan sebagian dilalah saja (parsial), sehingga pertentangan ini dalam ushul fiqh tidak disebut sebagai pertentangan hakiki (ta'arudh), melainkan sering diistilahkan dengan takhsiis al-'aam bi al-khaas.

Maqasid Al Syariah berarti tujuan Allah SWT dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum Islam [55] Sementara menurut Wahbah al Zuhaili, *Maqasid Al Syariah* berarti nilai-nilai dan sasaran *syara'* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia syariah, yang ditetapkan oleh *al-Syari'* dalam setiap ketentuan hukum.[56] Menurut Syathibi tujuan akhir hukum tersebut adalah satu, yaitu *mashlahah* atau kebaikan dan kesejahteraan umat manusia.[57]

Maqasid Al Syariah, yang secara substansial mengandung kemashlahatan, menurut al Syathibi dapat dilihat dari dua sudut pandang. Pertama *maqasid al syari'* (tujuan Tuhan). Kedua *maqasid al mukallaf* (tujuan *mukallaf)*. Dilihat dari sudut tujuan Tuhan, *Maqasid Al Syariah* mengandung empat aspek, yaitu:[58]

1. Tujuan awal dari *Syari'* menetapkan syariah yaitu kemashlahatan manusia di dunia dan akhirat.

---

[55] Taufik Abdullah (ketua editor), op.cit, hal. 292
[56] Taufik Abdullah (ketua editor), op.cit, hal. 292
[57] Muhammad Khalid Mas'ud, op.cit hal. 225

[58] Nasrun Rusli, op.cit hsl 43

2. Penetapan syariah sebagai sesuatu yang harus dipahami.
3. Penetapan syariah sebagai hukum *taklifi* yang harus dilaksanakan.
4. Penetapan syariah guna membawa manusia ke bawah lindungan hukum.

Begitu pula dari sudut *maqasid al mukallaf*, *Maqasid Al Syariah* mengandung empat aspek pula, yaitu: [59] Pembicaraan *mashlahah*, pengertian, tingkatan, karakteristik, dan relativitas atau keabsolutannya.

1. Pembahasan dimensi linguistik dari problem *taklif* yang diabaikan oleh *juris* lain. Suatu perintah yang merupakan *taklif* harus bisa dipahami oleh semua subjeknya, tidak saja dalam kata-kata dan kalimat tetapi juga dalam pengertian pemahaman linguistik dan kultural. Al Syathibi mendiskusikan problem ini dengan cara menjelaskan *dalalah asliyah* (pengertian esensial) dan *ummumiyah* (bisa dipahami orang awam).
2. Analisa pengertian *taklif* dalam hubungannya dengan kemampuan, kesulitan dan lain-lain.
3. Penjelasan aspek *huzuz* dalam hubungannya dengan hawa dan *ta'abud*.

Mayoritas peneliti membagi kemashlahatan menjadi dua macam, kemashlahatan akhirat yang dijamin oleh akidah dan ibadah dan kemashlahatan dunia yang dijamin oleh muamalat. Tetapi dalam pembahasan ini, tidak ditemukan korelasi yang

[59] Muhammad Khalid Mas'ud, op.cit hal 228. Baca juga Yusuf Qardhawi, _Al Qur'an dan Sunnah Referensi Tinggi Ummat Islam, terj. Jakarta: Robbani Press, 1997 hal 251

mengharuskan untuk memperhatikan pembagian ini. Karena pada hakekatnya segala hal yang terkait dengan akidah, ibadah dan muamalat dalam syariat Islam menjamin segala kemashlahatan umat baik sisi dunia maupun akhirat.[60] Kemashlahatan yang menjadi tujuan syariat ini dibatasi dalam lima hal, agama, jiwa/nafs, akal, keturunan dan harta. Setiap hal yang mengandung penjagaaan atas lima hal ini disebut maslahah dan setiap hal yang membuat hilangnya lima hal ini disebut *mafsadah*.[61]

Al Syatibi juga membagi *mashlahah* dalam tiga hal:

1. *Mashlahah muktabar*, yaitu kemashlahatan yang berhubungan dengan penjagaan pada lima hal sebagaimana diungkap di atas. Usaha pemeliharaan kemashlahatan yang lima ini adalah pemeliharaaan yang *dhoruri* (yang paling utama). Itulah sebabnya diharuskannya berjihad kepada yang kuat fisiknya untuk melawan serangan musuh yang bermaksud menghancurkan agama dan tanah air. Ditetapkannya hukuman *qisas* untuk menjamin keselamatan jiwa, dan lain-lain.
2. *Mashlahat mulgha*, yaitu sesuatu yang sepintas lalu terlihat *mashlahat*, tetapi ada *mashlahat* yang lebih besar sehingga *mashlahat* yang kecil itu boleh diabaikan. Sebagai contoh, pada suatu ketika Abdurrahman ibn

[60] Muhammad Said Romadlon al Buthi, *Dhowabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, Beirut: Dar al Muttahidah, 1992 halaman 71.

[61] Ibid. hal. 110.

Hakam, gubernur Andalusia, meminta fatwa kepada Imam al Laitsi tentang *kafarat* karena telah membatalkan puasa Ramadhan dengan mencampuri istrinya di siang hari. Al laitsi memfatwakan bahwa kafaratnya harus berpuasa dua bulan berturut-turut. Pengambilan keputusan ini diambil dengan argumen bahwa memerdekakan budak atau memberi makan 60 oarang miskin terlalu ringan bagi seorang gubernur, maka dikawatirkan sang gubernur meremehkannya. Kemashlahatan yang lebih besar dalam kasus ini adalah kemashlahatan agama.

3. *Mashlahat mursalah*, yaitu kemashlahatan yang tidak terkait dengan dalil yang memperbolehkan atau melarangnya, contoh untuk mengatasi merajalelanya pemalsuan hak milik atas barang-barang berharga atau pemalsuan isteri agar dapat bebas kumpul kebo maka atas pertimbangan *mashlahah mursalah* boleh diadakan ketentuan kewajiban mencatat dan keharusan mempunyai keterangan yang sah setiap terjadi akad jual beli, nikah, hibah dan lain sebagainya.

Mashlahah dalam bingkai pengertian yang membatasinya bukanlah dalil yang berdiri sendiri atas dalil-dalil *syara'* sebagaimana Al Qur'an, Al Hadits, Ijma' dan Qiyas. Dengan demikian tidaklah mungkin menentukan hukum parsial *(juz'i/far'i)* dengan berdasar kemashlahatan saja. Sesungguhnya mashlahah adalah makna yang universal yang mencakup keseluruhan bagian-bagian hukum *far'i* yang diambil dari dalil-dalil atau dasar syariah. Kesendirian *mashlahah* sebagai dalil

hukum, tidak dapat dilakukan karena akal tidak mungkin menangkap makna *mashlahah* dalam masalah-masalah *juz'i*. Hal ini disebabkan dua hal:[62] Kalau akal mampu menangkap *Maqasid Al Syariah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum, maka akal adalah penentu/hakim sebelum datangnya *syara'*. Hal ini mungkin menurut mayoritas ulama. Kalau anggapan bahwa akal mampu menangkap *Maqasid Al Syariah* secara parsial dalam tiap-tiap ketentuan hukum itu dianggap sah-sah saja maka batallah keberadaan *atsar* /efek dari kebanyakan dalil-dalil rinci bagi hukum, karena kesamaran substansi *mashlahah* bagi mayoritas akal manusia.

Bagi Abdul Wahhab Khallaf, *Maqasid Al Syariah* adalah suatu alat bantu untuk memahami redaksi Al Qur'an dan Al Hadits, menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan dan menetapkan hukum terhadap kasus yang tidak tertampung dalam Al Qur'an dan Al Hadits.[63] Dari apa yang disampaikan Abdul Wahhab Khallaf ini, menunjukkan *Maqasid Al Syariah* tidaklah mandiri sebagai dalil hukum tetapi merupakan dasar bagi penetapan hukum melalui beberapa metode pengambilan hukum. Namun begitu, sebagaimana disinggung dalam pendahuluan hampir keseluruhan metode yang dipertentangkan/tidak disepakati oleh ulama, adalah karena faktor pengaruh teologi.

[62] Ibid, hal 108.
[63] Taufik Abdullah (ketua editor), op cit. hal 294.

Nara
Makhrus
Hum.
Forum

BAB IV
HUKUM, KEADILAN DAN KESETARAAN

A. Pendahuluan

Setiap insan di dunia ini selalu berharap adanya keadilan di dalam gerak langkah maupun tujuan yang hendak dicapai, sebab keadilan merupakan konsepsi dasar yang harus dilaksanakan untuk tujuan kebaikan dalam kehidupan manusia. Dalam keadilan tercakup beberapa aspek penting diantaranya meliputi, moralitas, tatanan sosial, objektifitas, kemaslahatan, harmonisasi yang dijadikan penompang lestarinya sebuah kehidupan yang damai, sebab dimana keadilan juga kesetaraan dalam kebersamaannya akan memberikan konsepsi yang nyaman serta perasaan yang aman dan bahagia dalam terciptanya kehidupan yang damai baik di dunia maupun di akherat.

Keadilan dan kesetaraan sangat signifikan untuk mewujudkan kebahagiaan maupun kedamaian bagi umat manusia dalam kehidupannya yang dinamis dalam masyarakat dan menghindarkan diri dari segala macam ketimpangan yang melengkapi setiap masalah yang dialami oleh masing-masing individu. Oleh karena itu sudah semestinya keadilan diberikan kepada setiap umat manusia untuk dapat hidup rukun

berdampingan dalam keluarga satu dengan lainnya saling hormat-menghormati, menghargai dalam mewujudkan kebaikan sesuai dengan ajaran dalam Islam.

Dalam kehidupan keluarga peran suami istri sangat membantu sekali dalam terciptanya keluarga yang bahagia sakinah mawaddah wa rahmah sesuai dengan ajaran Islam. Untuk itu dimana peran perempuan dalam keluarga sangatlah penting untuk menumbuhkan generasi penerus yang cerdas dan berakhlak mulia. Dalam keluarga rasa ketentraman ibu mempengaruhi kebahagiaan hidup rumah tangga.[1] Untuk itu keadilan pada khususnya sangatlah diharapkan kaum perempuan agar tidak tersia-sia.

Di dalam agama, adil adalah sifat mutlak Tuhan terhadap manusia dan alam ciptaan-Nya. Adil adalah kata sifat, sedangkan keadilan adalah benda perwujudan dari atau buah dari tindakan atau perbuatan adil itu. Adil berbentuk dalam perimbangan perlakuan kebenaran terhadap dua pihak atau lebih yang mempersoalkan perlakuan tersebut. Berimbangnya perlakuan kebenaran itu ditentukan oleh rasa keadilan yang ada pada diri sipelaku keadilan itu. Rasa keadilan itu pun dibentuk secara sosial, walaupun rasa tersebut ada secara potensial dalam fitrah kemanusiaan seseorang.[2] Bagaimana seandainya ketidakadilan itu menimpa diri kita atau keluarga kita, pasti

[1]Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*. Jakarta, Ghalia Indonesia, 1989, Hlm 280.

[2] M. Amin Azis, Sekitar Kemiskinan dan Keadilan, Jakarta, UI. Pers., 1987, hlm. 1.

dengan sekuat tenaga kita akan memperjuangkan keadilan itu untuk kita.

Sejalan dengan kehidupan yang semakin maju dan berkembang, tiada henti problema-problema yang selalu muncul dalam kehidupan manusia untuk menuntut suatu keadilan. Karena keadilan memegang peranan yang penting dalam memutuskan persoalan atau masalah baik dalam tingkat keluarga maupun diluar keluarga.

Seperti dikatkan oleh Carl Joachim Friedrich dalam bukunya "Filsafat Hukum" mengatkan bahwa :

> *... diantara problema ini, yang paling menonjol adalah tentang keadilan dalam kaitannya dengan hukum. Jelas bahwa hukum atau aturan perundangan harusnya adil tapi sering tapi sering tidak adil.*[3]

Keadilan adalah hak setiap manusia tanpa membedakan manusia itu laki – laki atau perempuan seperti firman Allah SWT : "Dan orang – orang yang beriman, laki – laki dan wanita sebagaimana mereka (adalah) menjadi penolong sebagian yang lain. Mereka (menyuruh) mengerjakan yang ma'ruf mencegah dari yang mungkar, mendirikan sholat, menunaikan zakat, dan mereka taat pada Alloh dan Rosul Nya mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah, sesungguhnya Allah maha berkuasa lagi maha bijaksana" (QS.At-Taubah : 71). [4] Firman Allah SWT

[3] Carl. Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum (Perspektif Historis)*, Bandung Nuansa dan Nuansa media, 2004, hlm.239. (Terjemahan, judul asli " *The Philosophy of Law in Historical Perspective*" karya Carl. Joachim Friedrich, The University of Chicago Press; 1969). Hlm. 243.

jelas bahwa laki-laki dan wanita mempunyai peran yang sama dalam menjalankan kegiatan maupun tugasnya dalam masyarakat akan tetapi pada kenyataannya kita sering menjumpai hal yang dibedakan antara pria dan wanita.

Rasa ketidak adilan sering terjadi dan khususnya dirasakan oleh kaum perempuan dalam lingkup kehidupannya baik dalam lingkungan keluarga maupun lingkungan publik. Laki-laki banyak yang kurang sempurna, bahkan lemah moralnya, tapi mengapa selalu perempuan yang menjadi korbannya, menjadi orang yang tersalahkan bahwa bisa sebagai objek penderita. Disini akan dibahas tulisan oleh Khaled M.Abou E.L Fadl dalam judul Asumsi Berbasis Iman dan Penetapan yang merendahkan perempuan.

B. Permasalahan

Tulisan Khaled M.Abou E.L Fadl dengan judul "Asumsi Berbasis Iman dan Penetapan yang merendahkan perempuan, bagaimana hubungannya dengan keadilan dan kesetaraan perempuan?"

C. Hukum Islam Dan Problem Penafsiran Teks

Islam mendefinisikan dirinya dengan merujuk kepada sebuah kitab. Artinya, Islam mendefinisikan diri dengan

---

[4]Wahbah az-Zuhaili, *Al-Quran Paradigma Hukum dan Perdaban*, Surabaya, Risalah Gusti, 1995, hal. 186.

merujuk pada suatu teks. Seperti halnya umat Kristiani dan Yahudi, dalam diskursus-diskursus keislaman kaum muslim juga digambarkan sebagai *Ahlul-kitab*. Oleh karena itu, kerangka rujukan paling mendasar dalam Islam adalah teks. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas. Karena itulah, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif, terutama di bidang Syari'ah.

Ada banyak faktor yang turut mendukung proses produksi ini. Tetapi sudah pasti bahwa teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan dan otoritas hukum dalam Islam.[5] Akan tetapi istilah otoritas sulit didefinsikan. Dengan meminjam pernyataan Khaled M. Abou El-Fadl:

> *...tujuan saya di sini bukan untuk mengembangkan definisi otoritas yang secara filosofis lebih baik, tapi untuk menggali makna alternatif otoritas, dan untuk mengembangkan sebuah pemahaman tentang otoritas yang dapat membantu kita memahami dinamika keberwenangan dalam Islam.*[6]

---

[5] Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003) hlm. 54.

[6] Baca, *Fotnote*, Khaled M.Abou El-Fadl dalam, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 437. Bandingkan dengan Friedman, *On Concept Of Authority in Political Philosophy...*," hlm. 56-91.

Pernyataan Abou El-Fadl di atas, mencoba membongkar fenomena otoritarianisme dalam hukum Islam dengan mempersoalakan otoritas tekstual. Seperti halnya yang dinyatakan M. Amin Abdullah, bahwa Abou El-Fadl banyak mengkritik wacana kesewenang-wenangan, baik yang dilakukan oleh kelompok organisasi, inividu (tokoh ulama'), atau organisasi penyimpul fatwa-fatwa keagamaan (seperti CRLO, Bahtsul Masail, Majlis Tarjih, dewan Hijbah, Komisi Fatwa MUI), madzhab, aliran pemikiran keagamaan dan seterusnya,[7] dengan melihat problem metodologis otoritas penafsiran teks, dengan mengkaji isu-isu otoritarianisme dalam pemkiran hukum Islam,[8] dengan menggunakan hermeneutika sebagai pisau analisis.

---

[7] Baca, M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii

[8] Baca, Mutamakkin Billa, Tesis tidak diterbitkan, *"Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam membongkar otoritarianisme hukum Islam",* (Program Pasca Sarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, *Fakultas Ushuluddin*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005). Selanjutnya, pembahasan ini juga ditulis M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritasrianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif" dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus, hlm. 40-48. Guntur memaparkan persoalan-persoalan hermeneutika yang menjadi kegelisahan Abou El-Fadl terhadap seputar penafsiran teks, sehingga ia melahirkan teori otoritas-nya atau "konsep otorias" dalam hukum Islam. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam,* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 54; dan juga dalam bukunya, *Atas Nama Tuhan:*

Ketika Abou El-Fadl, mengenyam pendidikan perguruan tinggi di Amerika, ia banyak meraih pengalaman sangat luas seputar wacana keislaman, khususnya dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Kenyataan umat muslim Amerika, menurut Abou El-Fadl, sedang menghadapi problem otoritas. Otoritas yang ia maksud bukan pada otoritas di bidang politik atau sosial meskipun keduanya masih menjadi persoalan yang cukup rumit dan kompleks. Otoritas dimaksud lebih pada problem otoritas tekstual.

Lebih juah, Abou El-Fadl sebagai tokoh muslim di Amerika tidak me- ngembangkan cara-cara logis untuk memahami dan menafsirkan teks-teks Islam. Bahkan, mereka juga tidak mengembangkan cara mngevaluasi keabsahan "otoritas" sebagai salah cara untuk memahami teks-teks Islam.[9]

Justru menurut Abou El-Fadl hubungan antara epistemologi klasik dan warisan hermeneutika Islam dengan kaum muslim yang hidup di Amerika sepenuhnya terputus. Padahal ketika epistemologi klasik hukum Islam dipadukan dengan humaniura kontemporer seperti hermeneutika, sains, sosial dan humaniura akan tampak menjadi sumbangan yang luar biasa untuk dijadikan kerangka metodologis dalam hukum Islam.

---

dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif, Alih Bahasa: R. Cecep Luqkman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 437.

[9] Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 53.

Konsep otoritas sebagaimana yang telah dipaparkan di atas adalah sangat penting dan relevan untuk dijadikan pisau analisis dalam mengkaji konstruk otoritas dalam diskursus hukum Islam. Pertanyaan yang sering muncul ketika kita membahas "otoritas" dalam hukum Islam yaitu, siapa atau apa saja yang diyakini memiliki atau pemegang "otoritas" tertinggi dalam hukum Islam? Kemudian pertanyaan kedua yang muncul bagaimana "otoritas" tersebut merepresentasikan diri dan bagaimana pula menjamin "otentisitas" atau kompetensinya dalam mewakili "otoritas" tertinggi? Dan juga bagaimana cara memahami dan menginterpretasikannya sehingga menghasilkan interpretasi yang otoritatif? masih banyak pertanyaan-pertanyaan lainnya dalam pembahasan diskursus otoritas dalam hukum Islam ini.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan probem interpretasi otoritas ini, para pengkaji hukum Isam hanya tergantung pada sejauh mana dapat menegosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca untuk menjaga kompetensi, otensitas teks, serta penentuan makna terhadap sebuah teks, sehingga teks dapat diterima dan beradaptabilitas sesuai konteks zamannya. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutika dalam menganalisis dan mengkaji teks-teks sangat penting untuk dilakukan.

Sebagaiman kita ketahui bahwa, dalam pembahasan hermeneutika, variabel pemahaman manusia itu sedikitnya melibatkan tiga unsur, yaitu *author* (pengarang), teks, dan *reader* (pembaca). Masing-masing unsur dalam peroses pemahaman memiliki peran dan fungsinya tersendiri, sehingga

mengunggulkan peran salah satu unsur atau mengabaikan pesan salah satu unsur lainnya hanya akan membawa kepada "kesewenang-wenangan dalam memahami".

Apabila variabel-variabel dimasukkan ke dalam ranah pemahaman ke- agamaan, khususnya Islam, situasinya akan menjadi agak rumit dan kompleks. Kembali pada pertanyaan pertama di atas, bagi umat Islam, variabel teks berarti *Nash Syār'i,* variabel *author* berarti Allah (*Syāri'*) mengharuskan pembahasan dan pem- batasan terhadap otortas Tuhan (*author*), pada otoritas al-Qur'an (teks), dan variabel otoritas penafsir (*raeder*) berarti umat Islam itu sendiri (*Mufassir* atau *Fuqahā'*),[10] sedangkan pada pertanyaan kedua mengkhususkan pada uji coba terhadap kom- petensi sumber-sumber yang dianggap merepresentasikan otoritas tertinggi tersebut, yaitu teks al-Qur'an dan Sunnah, kemudian melahirkan pemikiran, interpretasi teks, dan perumusan baru dalam hukum Islam.

Menurut Abou El-Fadl, proses interpretasi tersebut bukan hanya upaya memahami kata atau ungkapan, akan tetapi juga merupakan cara untuk menerapkan atau mengaplikasikan makna tesebut atau diistilahkan dengan proses penetapan

---

[10] Amin Abdullah, *Mendengarkan "Kebenaran" Hermeneutika,* Pengantar *Hermneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial,* yang ditulis oleh Fahruddi Faiz, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005) hlm.xix. Bandingkan dengan, M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii.

makna untuk menentukan kompetensi dan otentisitas dalam diskursus hukum Islam.[11]

Masih dalam pembahasan tentang otoritas, Abou El-Fadl kemudian mengemukakan pandangannya, bahwa otoritas terbuka untuk wacana, debat, dan ketidaksetujuan. Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), menurut Abou El-Fadl, setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas *"wakil khusus"* (ahli hukum Islam atau *Fuqahā'*), dan bukan otoritas koersif (paksaan) atau otoriter. Abou El-Fadl, juga memberikan batasan yang tegas antara "yang otoritatif" dan "yang otoriter" dalam diskursus hukum Islam (*The Authoritative and the Authoritarian in Islamic Dicurse*).

Untuk mencapai otoritas persuasif, menurut Abou El-Fadl, seseorang harus memenuhi lima kriteria, yaitu kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*delligency*), pengendalian diri (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasionalitas (*reasonableness*). Abou El-Fadl, membangun konsep otoritas dengan doktrin kedaulatan Tuhan dan kehendak Tuhan. Kehendak Tuhan dijelaskan melalui kalam-Nya yang telah tertulis. Demikian juga nabi sebagai pemegang otoritas kedua setelah Tuhan—setelah wafat meninggalkan tradisinya (Sunnah) yang telah terkodi- fikasi. Pada konteks ini terjadi proses pengalihan "suara" Tuhan dan Nabi pada teks-teks yang tertulis dalam al-Qu'an (*mushāf*) dan kitab-kitab

[11] *Ibid.,* hlm. 47-50.

Sunnah. Di hadapan kita adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili suara Tuhan dan nabi.[12]

Setelah periode ini kemudian muncul *fuqaha'* yang meneruskan warisan ini, sehingga lahirlah imam-imam mazhab yang mempunyai otoritas dalam penetapan dan penggalian hukum (*manhāj/ṭarīqah iśbāt wa-istinbāt al-Ahkām*) yang kemudian melahirkan varian mekanisme ijtihad, seperti (*al-qiyās, al-ijmā', maṣālih al-mursalah, syar' man qablanā*), dan seterusnya.

Dalam pembahasannya tentang otoritas dalam hukum Islam, Abou El-Fadl membuat pernyataan antara wakil khusus dan wakil umum. Ialah orang-orang Islam yang beriman dan shaleh sebagai wakil umum dan harus tunduk pada wakil khusus dengan menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada wakil khusus (para ahli hukum Islam). Dalam hal ini Abou El-Fadl menyatakan bahwa:

> *Kelompok Khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman khusus terhadap perintah Tuhan. Kelompok khusus ini (yaitu para ahli hukum) dipandang otoritatif bukan karena mereka memangku otoritas-jabatan formal tidak relevan sama sekali-tapi karena persepsi masyarakat menyangkut*

[12] M. Gntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme hukum Islam" Memahami Syariat Islam Sebagai "Fikih Progresif", dalam Jurnal Progresif, dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus, hlm. 42.

otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengaran pada jalan Tuhan.[13]

Permasalahan selanjutnya, sejauh mana teks-teks tesebut dapat memiliki otoritas untuk mewakili suara Tuhan dan Nabi?, dan bagaimana kita memahami kehendak *Syāri'* (Allah) melalui perantara teks-teks tersebut? Untuk menjawab semua permasalahan ini, Abou El-Fadl cukup sabar membahasnya satu demi satu secara hermeneutik sebagai pisau analisisnya terkait juga dengan teori otoritasnya dalam diskursus hukum Islam.

Abou El-Fadl juga mengkritik dan mengkaji secara hermeneutis terhadap fatwa-fatwa CRLO (*Council for Scientific Reachech and Legal Opinion*),[14] tentang hukum yang umumnya berhubungan dengan bias gender.[15] Ia meragukan penafsiran hadits yang merendahkan perempuan karena hal itu melanggar

---

[13] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* (Jakarta: Serambi, 2004) hlm. 98.

[14] Sebuah lembaga di Arab Saudi yang mempunyai otoritas mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*…, hlm. 385.

[15] Salah satu dari karya-karyanya yang berkaitan dengan konsep otoritas dan kajian-kajiannya secara hermeneutis adalah *Speking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneeword Press, Oxford, 2001). Sudah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 204. *And God Knows The Soldiers: The Authoritative And Authiortarian in Islamic Discourses,* (University Press Of America / Rowman and Littlefield, 2001). Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenag-wenang dalam Islam,* Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2001).

jiwa keadilan yang ada di dalam al-Qur'an dan Sunnah.[16] Sehingga perlu diuji keotetikannya melalui sumber hukum baik dalam al-Qur'an dan Sunnah sebagai otoritas tertinggi dalam diskursus hukum Islam.

Dalam pernyataan Abou El-Fadl bahwa ahli hukum tersebut menganut salah satu madzhab pemikiran hukum Wahabi. Ada dua alasan Abou El-Fadl memilih fatwa tersebut: *pertama*, produk intelektual para ahli hukum dari madzhab tesebut melambangkan bentuk "otoritarianisme" interpretatif. *Kedua*, Madzhab ini telah menjadi dominan di dunia Islam dewasa ini.

Disini Abou El-Fadl menawarkan tiga pokok persoalan yang menjadi kunci untuk membuka diskursus yang otoritatif dalam hukum Islam. *Pertama*, berkaitan dengan kompetensi (autentisitas); *kedua*, berkaitan dengan penetapan makna (*iśbāt al-ma'nā*); dan *ketiga*, berkaitan dengan perwakilan. Menurutnya sangat penting untuk dicatat bahwa ketiga persoalan itu (kompetensi, penetapan, dan perwakilan) memainkan peranan penting dalam membentuk pemegang otoritas dalam diskursus keislaman. Meskipun kita berasumsi bahwa apa pun yang berasal dari Tuhan dan Nabi itu bersifat otoritatif, masih tersisa sejumlah besar ketidakjelasan yang harus dibicarakan terlebih dahulu sebelum kita memastikan bahwa gagasan tentang keberwenangan Tuhan telah dipahami dengan jelas.[17]

---

[16] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...,* hlm. 09.

[17] *Ibid.,* hlm. 51.

Orang-orang Islam telah menyaksikan kenyataan ini pada masa awal sejarah Islam.[18] Persoalan lainnya adalah tentang penetapan makna dari perintah yang besifat khusus. Ini sebagian merupakan persoalan pemahaman dan penafsiran, tetapi ini juga persoalan penentuan "penerapan" perintah itu. Dengan ungkapan lain, proses interpretasi bukan saja sebuah upaya untuk memahami makna kata atau ungkapan, tetapi juga cara menerapkan makna tersebut.[19]

Trilogi (*author-text-reader*) atau (*tujuan-teks-tafsir*) sejatinya tidak bisa dipersatukan secara mekanis di antara unsur-unsurnya. Hal ini karena hubungan antara berbagai unsur ini merepresentasikan problem hakiki, yakni problem yang ingin dianalisis oleh—hermeneutika atau penta'wilan—jika kita gunakan istilah Arab-nya. Apa yang diupayakan untuk dilihat dengan pandangan baru oleh hermeneutika bertujuan untuk mengeliminasi beberapa kesulitan yang muncul pada proses pemahaman, sehingga pada gilirannya hermeneutika memberikan fundamen baru terhadap hubungan antarberbagai unsur ini.[20]

Menurut Abou El-Fadl, kita dapat menyatakan bahwa dari sudut pandang normatif nilai-nilai yang menjadi faktor penentu, seperti rasionalitas, keadilan, kesejahteraan, dan nilai nilai pokok lainnya, merupakan standar otoritatif yang harus

[18] Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan…,* hlm. 45.
[19] *Ibid.,* hlm. 50.
[20] *Ibid.,* hlm. 09.

menjadi dasar untuk membangun gagasan kita tentang otoritas dalam Islam.[21]

Pendekatan hermeneutika, merupakan alternatif lain dalam membangun konsep otoritas, karena hermeneutika mempunyai peranan penting dalam menginter- pretasikan sebuah teks. Anggap saja al-Qur'an sebagai sebuah teks maka posisinya terbuka dan dapat diinterpretasikan sesuai perkembangan dan kebutuhan sosio kultural yang ada. Itulah kelebihan hermeneutika.

Bagaimana pernyataan Abou El-Fadl bahwa hermeneutika dapat dijadikan teori dalam pembentukan konsep otoritas dalam hukum Islam. Dalam tulisannya, Ia mengatakan tentang menjadikan al-Qur'an sebagai teks:

> *...kita, misalnya, dapat mengambil teks al-Qur'an semata sebagai sebuah teks, menentukan apa yang kita pandang sebagai penentu makna-penulis, teks, pembaca atau ketiganya—dan terus mengembangkan sebuah teori tentang otoritas yang didasarkan pada pembacaan kita terhadap teks. Dengan melakukan pendekatan ini, kita akan mendasarkan argumentasi kita pada keterkaitan ketiga unsur itu dalam teks al-Qur'an dan meneruskan pembacaan yang cermat terhadap teks untuk mencari sebuah konsep tentang otoritas.*[22]

Pernyataan Abou El-Fadl di atas menunjukkan bahwa betapa pentingya hermeneutika sebagai aktivitas interpretasi

---

[21] *Ibid.,* hlm. 58.
[22] *Ibid.,* hlm 59.

dalam memahami sebuah teks-teks otoritatif. Menurut Abou El-Fadl hermeneutika merupakan salah satu metode penafsiran hukum Islam karena dianggap dapat menampung perbedaan dan keragaman penafsiran teks. Hermeneutika adalah media dalam memberikan pemahaman bahwa bahasa bersifat dinamis yang berfungsi sebagai instrumen untuk memahami teks dan integritas teks, khususnya relasi antara teks dan pengarang, antara teks dan pembaca.[23]

Dalam teori hermeneutika ini, hakikat teks menjadi kunci dan menjadi sangat penting dalam hermeneutika otoritatif Abou El-Fadl yang notabene masih menjadi kajian aktual dalam diskursus pemikiran hukum Islam. Mengenai teori-teori hermenetika Abou El-Fadl tentang relasi teks, pengarang dan pembaca menjadi sangat urgen pembahasannya agar kesinambungan ketiga unsur ini dapat memiliki makna dan peranan tersendiri dalam aktivitas interpretasi sehingga tidak menafikan antara satu dengan yang lainnya saling berkaitan.

Pertama kali penulisan ini akan menggambarkan pemikiran dari Khaled M.Abou E.L Fadl secara runtut dengan pembahasannya sesuai dengan yang ditulis tentang peranan perempuan, karakteristik dan nasib perempuan. Oleh penulis, akan penulis tampilkan pokok pikiran lain dari berbagai tulisan, wacana maupun ulasan secara lengkap tentang keadilan dan kesetaraan kedudukan perempuan dalam keluarga maupun dalam masyarakat.

---

[23] Lihat Wawancara Abou El-Fadl dengan Zuhairi Misrawi, dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus, hlm. 15-16.

D. Asumsi berbasis Iman dan Penerapan yang merendahkan perempuan.

Secara garis besar dibahas tentang konteks pelarangan *ikhtilath* (berbaurnya perempuan dan laki-laki dalam satu tempat), perempuan yang bekerja diluar rumah, jilbab atau penetapan yang menyatakan bahwa status spiritual perempuan bergantung pada sejauh mana ketaatannya pada suaminya.

Ketaatan wanita pada suaminya jika ia memerintahkannya untuk tidak meninggalkan rumah, tidak bekerja diluar rumah, tidak mengunjungi teman-temannya, jika seorang suami mengajak istrinya ketempat tidur, ia harus segera melayaninya.

Menurut Azhar Ibn Marwan, "Demi Allah, seorang istri belum dipandang telah memenuhi kewajibannya kepada Allah hingga ia memenuhi kewajibannya kepada suaminya, dan jika ia diminta melayani suaminya (yaitu berhubungan seks) ketika ia berada di atas unta maka ia tidak boleh menolak permintaan suaminya.

Dalam versi lain, Anas Ibn Malik meriwayatkan bahwa, Nabi pernah bersabda, "Tidak ada seorang manusiapun yang boleh bersujud kepada sesamanya, dan jika seorang manusia diperbolehkan bersujud kepada sesamanya, saya akan menyuruh seorang istri bersujud kepada suaminya karena begitu besarnya hak seorang suami terhdap istrinya. Demi Allah, jika seorang isteri menjilat bisul yang tumbuh disekujur tubuh suaminya dari ujung kaki hingga ujung rambut, maka hal

itu masih belum dianggap cukup sebagai pemenuhan kewajibannya kepada suaminya.

Dampak nyata dari hadis-hadis tersebut adalah seorang istri mempunyai kewajiban yang sangat besar terhadap laki-laki yang menjadi suaminya. Seorang suami berhak mendapat penghormatan dan pelayanan yang berlebihan dalam kehidupan oleh istrinya.

Pesan serupa ditegaskan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurayrah yang menyebutkan bahwa Nabi pernah bersabda, "Jika seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidur, kemudian ia menolaknya, maka para malaikat akan melaknatnya hingga terbit fajar." Ada juga beberapa hadis sejenis yang menegaskan bahwa jika seorang suami marah karena istrinya menolak berhubungan dengannya, maka para malaikat akan melaknatnya hingga kemarahan suaminya mereda.

Ada hadis lain yang meletakkan kehormatan kaum perempuan dibawah kekuasaan laki-laki, yaitu menurut ahli hukum Ibnu Al-Jawzi (W.521 H / 1201 M), menyatakan : "seorang perempuan wajib mengetahui bahwa ia seolah olah menjadi milik suaminya, sehingga ia tidak boleh berinisiatif melakukan sesuatu atau menggunakan uang tanpa izin suaminya. Ia harus mendahulukan hak – hak suaminya dari pada hak dirinya atau keluarganya dan ia siap sedia memberikan kepuasan kepada suaminya dengan berbagai cara. Seorang istri jangan membanggakan kecantikannya didepan suami dan menyebut nyebut kekurangan suaminya, seorang

istri wajib sabar atas perlakuan buruk suaminya, layaknya sikap yang mesti ditunjukkan oleh seorang budak".

Ada hadis yang digunakan sebagai acuan dalam penetapan tentang ketundukkan kepada suami adalah hadist yang menyatakan bahwa nabi pernah bersabda, sholat dan perbuatan baik seorang istri tidak akan diterima oleh Tuhan selama suaminya masih marah kepadanya. Hadist lain yang dikatakan oleh Abd Allah Ibnu Umar mengklaim bahwa Nabi pernah bersabda, Tuhan tidak mempedulikan seorang perempuan yang tidak bersyukur pada suaminya padahal pada kenyataannya ia bergantung pada suaminya. Riwayat lain juga mengklaim bahwa nabi pernah bersabda jika seorang istri membuat suaminya marah, istri surgawi suaminya (nur al – ayn – bidadari yang akan mendampingi kelak di surga) akan berkata, semoga Tuhan melaknatmu! Jangan membuatnya (suami) marah, ia cuma seorang tamu yang mengunjungimu dan sebentar lagi akan meninggalkanmu dan tinggal bersama kami.

Hadist tersebut sangat merendahkan wanita untuk ketundukannya pada suami.

Peran perempuan dalam publik pun dibatasi dimana perempuan disini amat direndahkan misalnya dikaitkannya perempuan sebagai pembawa sial, perempuan dikaitkan dengan binatang dan perempuan yang bodoh (kecerdasannya dibawah standard) dan lain sebagainya.

Perempuan sebagai pembawa sial oleh penetapan CRLO (Council for Scientific Research and Legal Opinions) tentang konsekuensi hukum dari perempuan yang lewat didepan

seorang laki-laki yang sedang sholat tanpa tabir yang memisahkan, maka sholat laki-laki itu tidak sah dan harus diulang. Untuk mendukung penetapannya itu CRLO mengutip sebuah riwayat dari Abu Hurayrah yang dikatakan sebagai sabda Nabi, bahwa : "Lewatnya seorang perempuan, keledai dan anjing hitam di depan seorang laki-laki yang sedang sholat akan membatalkan sholatnya." Dalam fatwa lainnya Ibnu Baz menegaskan bahwa kaum perempuan dipandang sebagai pembawa sial sehingga menceraikannya diperbolehkan. Untuk mendukung penetapan tersebut, Ibnu Baz mengutip sebuah hadis nabi yang menyatakan, "Jika pembawa sial memang ada, ia bisa datang dari rumah, perempuan atau kuda".

Disini CRLO juga membahas tentang periwayatan hadist tentang tulang rusuk yang bengkok dan kecerdasan dibawah standard. Pada hadist ini Abu Hurayrah meriwayatkan bahwa nabi pernah bersabda, "Jagalah istrimu dengan baik, karena mereka diciptakan dari tulang rusuk yang bengkok, jadi jagalah istrimu dengan baik."

Dan dalam hadist yang menerangkan tentang kecerdasan wanita dibawah standard ada pada hadist Abu Hurayrah meriwayatkan nabi melintas dihadapan sekelompok perempuan sambil menyapa mereka. Nabi bersabda, "wahai perempuan tingkatkan sholat kalian, dan perbanyaklah sedekah, karena saya melihat bahwa penghuni neraka kebanyakan adalah perempuan".

Seorang perempuan bijak berkata, "wahai nabi, mengapa penghuni neraka sebagian besar terdiri dari perempuan?"

Nabi menjawab, “karena kalian sering mengutuk dan mengingkari kebaikan suami kalian. Saya pernah melihat orang yang kekurangan akal dan agamanya bisa menjerumuskan orang bijak, selain kalian.”

Kemudian mereka berkata, “apa kekurangan akal dan agama kami?”

Nabi menjawab, “kekurangan akal kalian adalah bahwa kesaksian seorang laki-laki sebanding dengan kesaksian dua orang perempuan dan kekurangan kalian dlam hal agama adalah bahwa kalian menghabiskan hari-hari tanpa berpuasa atau sholat (karena siklus menstruasi).”

Masih ada hadis yang merendahkan kaum peempuan yaitu hadist Abu Bakrah yang menyatakan bahwa orang-orang yang dipimpin kaum perempuan akan menemui kegagalan. Tapi hal tersebut bertolak belakang dengan fenomena ketika Aisyah menjadi salah satu pemimpin pemberontakan setelah kematian Khalifah Utsman.

Juga upaya Aisyah memasuki dunia politik dengan melancarkan pemberontakan bersenjata baik masa Utsman atau masa Ali.

Akan tetapi CRLO selalu mendukung hadist tentang larangan pembauran lawan jenis di tempat publik (ikhtilath) sebab sejumlah hadist menuturkan pesan bahwa perempuan adalah sumber fitnah yang bersifat alamiah.

Hadist Abu Sa’id Al-Khudri meriwayatkan bahwa nabi pernah bersabda, “bumi ini subur dan Tuhan telah menyerahkan amanah kepada kalian semua dimuka bumi ini untuk melihat amal perbuatan kalian, jika muncul godaan

dunia, berhati-hatilah terhadap godaan perempuan karena fitnah pertama menimpa orang Israel adalah fitnah yang berasal dari perempuan."

Maka ini kemudian menjadi dasar penetapan yang mengatur penampilan perilaku perempuan, meskipun telah menggunakan nijab, sekalipun telah menutup bagian tubuhnya ia tetap tidak boleh berbaur dengan laki-laki di semua aktivitas publik. Karena hadist tersebut memposisikan perempuan sebagai pihak yang dicurigai dan bisa menggoda laki-laki untuk berbuat dosa

Komentator klasik dalam pembatasan perempuan di aktivitas publik juga ada pada pernyataan sebagai berikut :

"Karena Tuhan telah menakdirkan bahwa laki-laki berhasrat terhadap perempuan dan berhasrat memandang perempuan, senang berduaan dengan perempuan, maka perempuan mirip dengan setan. Dalam arti bahwa mereka bisa menggoda laki-laki untuk berbuat dosa."

Dari situ dapat ditarik kesimpulan bahwa perempuan dalam setiap gerak dan langkahnya dalam aktivitas publik akan menimbulkan dosa karena berbaur dengan laki-laki yang mudah tergoda.

E. Keadilan dan Kesetaraan.

Dari uraian tersebut diatas, tampak bahwa tulisan Khaled M Abau El Fadl yang menampilkan hadis-hadis yang merendahkan perempuan dengan menjilat bisul suami, ketundukan istri pada hasrat seksual suaminya ketika sedang

menunggang unta, perempuan pembawa sial, penyerupaan perempuan dengan tulang rusuk yang bengkok dan anjing hitam atau menuduh mereka sebagai pembangkit nafsu dan menimbulkan dosa serta perempuan adalah kurang akal dan agamanya.

Jelas kalimat di atas sangat merendahkan adanya perempuan di muka bumi ini sebagai mahluk ciptaan Tuhan.

Berbicara mengenai keadilan dan kesetaraan adalah merupakan konsep dasar yang harus diperjuangkan, khususnya bagi wanita dalam menghadapi perkembangan jaman yang semakin maju dan menggelobal.

Keadilan dalam pengertiannya berbeda dengan kesetaraan. Keadilan berasal dari kata adil artinya sama, disini menurut Syamsul Anwar yang dimaksud keadilan adalah menyangkut 4 hal pokok, yaitu :

1. Keadilan adalah memberikan kepada setiap orang apa yang menjadi haknya.
2. Apa yang menjadi haknya itu :
   a. Sesuai dengan apa yang ditentukan oleh hukum (konsepsi positivistik)
   b. Sesuai dengan kontribusi yang diberikannya.
3. Keadilan menuntut agar setiap orang diberi kebebasan dan kesempatan yang sama.
4. Dalam suatu masyarakat yang adil, ketidak samaan harus dikelola sedemikian rupa untuk keuntungan orang

keuntungan orang yang tidak beruntung dalam masyarakat.[24]

Keadilan juga diungkapkan oleh Juhaya S. Praja mengatakan bahwa, di dalam Al Quran banyak dijumpai kata al-adl, yang sama pengertiannya dengan kata *al-mizan* dan *al-qisth.* Kata *al-adl* atau keadilan. Kata al-miza 'n berarti timbangan yakni keseimbangan antara batu timbangan dengan benda yang ditimbang, oleh karena itu keadilan menjadi prinsip umum hukum Islam.[25]

Keadilan adalah bersumber pada Allah, dalam agama islam adil adalah sifat mutlak Tuhan terhadap manusia ciptaan Nya, Keadilan merupakan kebaikan bagi umat manusia dalam kehidupannya di masyarakat. Sedangkan kesetaraan artinya kesejajaran. Jadi yang dimaksud dengan keadilan dan kesetaraan adalah adanya kesejajaran, keseimbangan antara dua atau lebih secara merata (adil).

Pada analisa kami tentang hadist yang merendahkan perempuan tersebut jelas melanggar prinsip etika Islam. Islam telah membangkitkan emansipasi dan menghormati wanita. Dalam bidang amal (kerja) ibadat dan taqarub nya dinilai sama dengan laki-laki.

Dalam firman Allah SWT diterangkan bahwa :

---

[24] Syamsul Anwar, *Filsafat Hukum*, Jogjakarta, PPS. UII, hlm.13.

[25] Juhaya. S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya, PT.Lathifah Press, 2004, hlm.111.

“ sesungguhnya laki-laki dan wanita yang muslim, laki-laki dan wanita yang mukmin, laki-laki dan wanita yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan wanita yang sabar, laki-laki dan wanita yang khusyu, laki-laki dan wanita yang bersedekah, laki-laki dan wanita yang berpuasa, laki-laki dan wanita yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan wanita yang banyak menyebut nama Allah, Allah menyediakan ampunan dan pahala yang besar (QS. Al-Ahzab : 35)

Dan juga Allah telah memberikan keistimewaan pada wanita sebagaimana tercantum dalam surat An-Nisa. Ini menunjukkan kepada kita bahwa seorang wanita dalam tugas dan tanggung jawab keagamaan, seperti halnya seorang laki-laki, bahkan kadang dikurangi, untuk meringankan sekaligus sebagai rahmat. Seperti digugurkannya kewajiban berjihad untuk seorang wanita, digugurkannya fardhu-fardhu sholat pada hari haid dan nifas.

Selain tersebut di atas Nabi SAW berwsiat untuk berbuat baik kepada wanita (ibu) tiga kali dan kepada laki-laki (ayah) sekali.

“Surga dibawah telapak kaki seorang Ibu” (Di takhrij oleh Al-Qadhal dan AL-Khatib).

Wanita (ibu) adalah sosok yang melahirkan keturunan yang soleh dan solekah penerus generasi dalam mewujudkan keselamatan dunia dan akherat. Keadilan dan kesetaraan dalam peranan laki-laki dan perempuan dalam beraktivitas saling mengisi dan melengkapi dalam batas ajaran agama islam yang ditaati. Kedudukan serta peran seorang perempuan (ibu)

dianggap penting dalam masyarakat(Jawa), karena kaum Ibu tidak hanya mengasuh dan mendidik anak serta mendampingi suami, tetapi juga diperkenankan untuk keluar rumah melakukan kegiatan ekonomi. Ini bisa dilihat bahwa wanita hanya bisa melepaskan diri dari kekuasaan Patriakal apabila berperan secara ekonomi mendapatkan kebenarannya.[26]

Jadi peranan laki-laki dan perempuan dalam kehidupan di dunia ini sama-sama pentingnya, keduanya saling membutuhkan, saling memberi dan menerima serta saling mengasihi, dan apabila pada kenyataanya untuk kelangsungan kehidupan rumah tangga apabila suami berhalangan atau tidak mendapatkan suatu pekerjaan (ekonomi) disini istri dapat juga berperan untuk mengisi ekonomi keluarga dengan bekerja diluar rumah dengan tetap memegang teguh agama dan keyakinan yang dimiliki .

Di Indonesia pada saat ini kedudukan perempuan dan laki-laki boleh dikata sudah membawa banyak kemajuan, dijelaskan oleh Achie Sudiarti Luhulima menyatakan bahwa : Dalam "pembukaan" Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945 hak perempuan dan laki-laki dijamin dalam dasar Negara Republik Indonesia... Kemanusiaan yang adil dan beradab... dan ... .Keadilan bagi seluruh rakyat Indonesia .

Juga diperkuat dengan UU No: 7 tahun 1984 tentang pengesahan konvensi mengenai penghapusan segala bentuk

[26]C. Geerzt, 1983, *Keluarga Jawa* (Terjemahan). Jakarta : Grafiti Press, Hlm.81.

diskriminasi terhadap wanita dan UU No: 39 tahun 1999 tentang hak asasi manusia. [27]

Yang jelas bahwa dalam kehidupan kita sebagai umat yang beragama baik laki-laki maupun perempuan. Bisa saling hormat mengormati, menghargai serta dapat membawakan diri kita pada situasi, kondisi dimana kita selalu menjaga iman dan taqwa kita terhadap Allah SWT untuk saling berjuang berlomba untuk mendapatkan kebaikan dunia dan akherat.

F. Bias gender dan Reinterpretasi Teks-teks Keagamaan

Berbicara masalah "bias gender" dalam hukum Islam, merupakan bentuk dari diskriminasi terhadap perempuan, fenomena ini merupakan implikasi dari pemahaman teks-teks skriptualis, dan pengaruh dari metodologi pembacaan teks-teks keagamaan selau didominasi oleh pemacaan normatif dan maskulin. Diskriminasi gender di samping menjadi persoalan sosiologis kemudian merembet pada persoalan teologis. Pada kenyataanya perempuan berada dalam subordinasi di bawah kaum laki-laki, baik pada dataran domestik maupun publik merupakan implikasi terhadap interpretasi teologis. Dalam

[27] Luhulima, Achie Sudiarti,1995, Bahan Ajar tentang Hak Perempuan. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, Hlm.95.

istilah fiqh termasuk ajaran-ajaran "fiqh diskriminanif".[28] Meminjam istilah Abou El-Fadl adalah "fiqh otoriter" dan tidak bernuansa otoritaif yang cenderung terbuka dan kontekstual.

Secara historis, dalam hukum Islam klasik, banyak ditemukan yang menurut penyusun banyak penyimpangan terhadap interpretasi sebuah teks—baik teks al-Qur'an maupun teks hadis—dalam banyak kesempatan kita temukan berbagai teks interpretasi hadits yang cenderung memarginalkan kaum perempuan, sehingga dapat dimaklumi hasil interpretasi yang berbentuk produk hukum nyaris terkover dalam kitab-kitab fiqh sangat bias jender. Fenomena ini merupakan konstruk pemikiran yang dibangun oleh ulama klasik (*mufassir dan fuqahā'*).

Sehingga sampai saat ini, pengaruhnya sangat besar terhadap perkembangan pemikiran dunia Islam medern. Salah satu contoh yang terpengaruh terhadap konsepsi ini adalah fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh institusi-institusi seperti fatwa-fatwa keagamaan seperti MUI, fatwa NU, *Majlis Tarjih* Muhammadiyah, lembaga hukum, CRLO (*Council For*

[28] Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakata: Kreasi Wacana, cet. Ke-1, 2005), hlm. 84-85. Bandingkan dengan, Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender,* (Yogyakarta: Gama Media, jilid II, cet. Ke-1, 2002) hlm. 89. Bandingkan juga dengan, Mansour Faqih dkk, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam,* (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hlm. 38. Lihat juga, Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial,* cet. Ke-1, (Yogyakarta: Penebit Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 137.

Scientific Reasech and Legal Opinion).[29] Hal ini memang pada akhirnya meninggalkan berbagai permasalahan yang tidak kunjung selesai dan bahkan dampak ini akan mengarahkan pada sikap otoritarianisme.

Berangkat dari problematika interperetasi ini, maka muncullah beberapa pemikir modern yang berusaha untuk melihat permasalahan ini dengan lebih objektif.[30] Seperti halnya Khaled M. Abou El-Fadl yang mengkritik terhadap fatwa-fata CRLO (*Council For Scientific Reasech and Legal Opinion*), sebagaimana dalam fatwa-fatwa keagamaan ini dianggap bias gender oleh Abou El-Fadl, sperti fatwa-fatwa pelarangan tentang perempuan mengunjungi makam suami,

---

[29] Lembaga hukum yang ada di Saudi Arabia yang diberi otoritas untuk mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaa dalam hukum Islam. Baca M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii.

[30] Karya tafsir klasik dalam menilai perempuan menurut penyusun tidak objektif. Hal ini mengingat bahwa konstruk pemikiran masyarakat di dunia Arab sangat sarat dengan nuansa Patriarki yang mengagungkan kaum laki-laki dan menganggap superioritas dari kaum perempuan. Sehingga wajar penafsiran al-Qur'an dan berbagai persoalan keagamaan lainnya lebih mengutamakan kaum laki-laki. Lihat misalnya tullisan Mohammad Yasir Alimi yang mengupas sekelumit cerita terbentuknya pemikiran Misoginis dalam Islam. Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama,* (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat (KLIK®), 2002), hlm.56-81, mengenai pola-poal penafsiran tentang tafsir geneder baca, Amina Wadud, *Qur'an Untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir,* (Jakarta: Serambi, cet. Ke-1, 1999), hlm. 43.

wanita mengeraskan suara dan berdo'a, wanita mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, wanita harus tunduk pada suami, jilbab, dan wanita harus didampingi pria mahramnya.

Dari latar belakang inilah kemudian Abou El-Fadl dalam kerangka otoritasnya lebih memfokuskan kritikannya terhadap para penafsir teks-teks keagamaan terutama yang dikeluarkan oleh fatwa CRLO (*Council For Scientific Reasech and Legal Opinion*) Semua ini, oleh Abou El-Fadl dianggap merendahkan untuk tidak menyebutkan menindas perempuan yang tidak dapat ditoleransi pada zaman sekarang. Fatwa-fatwa ini dikatakan berlindung dibawah teks (*naṣ*) yang mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya "dikehendaki oleh Tuhan".[31] Padahal secara tidak langsung ia terjebak pada tindakan "otoritarianisme interpretasi", atau "despotisme interpretasi" yang cenderung menutup rapat-rapat terhadap sebuah teks dan mempunyai unsur-unsur politis. Bagi Abou El-Fadl, tidak banya berspekulais tekrhadap keautentikan sebuah teks al-Qur'an, namun yang paling penting adalah bagaimana cara menetapkan sebuah makna teks agar teks yang bersifat "otoriter" kemudian menjadi teks yang "otoritatif". Brangkat dari permasalahan otoriter atau otoritatif di sini, fatwa CRLO (*Council For Scientific Reasech and Legal Opinion*) cenderung "otoriter" menrut Abou El-Fadl karena sudah jelas merendahkan perempuan dengan meggunakan dalil-dalil (baik al-Qur'an

[31] Baca, *Apendiks Terjemahan fatwa Para Ahli Hukum CRLO* dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 385-425.

maupun hadis) sebagai legitimasi tanpa mempertimbangkan keautentikan sebuah teks itu sendiri, apakah autentik atau tidak. Sehingga tidak mengindahkan kesetaraan, keadilah, dan juga hak asasi mausia. Padahal ayat-ayat yang menunjukkan kesetaraan dalam al-Qur'an sering disinggung seperti firman Allah:

يآأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبآئل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم. [32]

Teks al-Qur'an di atas, mengindikasikan bahwa antara laki-laki dan perempuan adalah sama, melainkan hanya tergantung pada ketaqwaannya kepada Allah Swt. Bukan terletak pada maskulin atau feminin, al-Qur'an sendiri sangat menekankan kemitraan di antara satu sama lainnya yang saling tolonh menolong, bukan saling menindas. Sebagaimana dalam al-Qur'an, Allah berfirman:

والمؤمنات بعضهم أوليآء بعض. [33]

Dan juga dalam ayat lain yang menunjukkan bahwa antara laki-laki dan perempuan disebutkan secara kemitraan tidak ada superioritas melainkan tergantung kwalitas keimanannya kepada Allah. Dalam al-Qur'an dikatakan bahwa Allah menjanjikan kepada mereka (laki-laki dan perempuan) tanpa pandang bulu akan pahala yang bersar bagi orang-orang yang beramal baik. Semua ayat ini merupakan-nilai-nilai

[32] Al-Hujurāt (49) ayat: 13.
[33] At-Taubah (9) ayat: 71.

kesetaraan yang menjadi landasan bagi Abou El-Fadl dalam kerangka pemikirannya dalam diskursus pembentukan "konsep otoritas" hukum Islam.

Tidak kalah pentingnya apa yang diargumentasikan oleh Nashr Hamid Abu Zaid, tentang apa yang berkaitan dengan teks-teks bias gender. Ia berupaya mencari makna dan signifikansi (*maghzā*) dari sebuah teks-teks diskriminatif ini. Menurut Abu Zaid, teks-teks hukum yang secara spesifik membahas tentang perempuan adalah surat an-Nisa' ayat: 2-3.

Berangkat dari beberapa mekanisme yang ditawarka Abu Zaid dalam teori hermeneutika, misalkan dalam menafsirkan teks-teks al-Qur'an, Abu Zaid tidak lepas dari *asbāb an-Nuzūl*-nya. Kjiannya yang sangat mencakup dan intertesktual, sehigga Abu Zaid menghasilkan interpretasi yang sifatnya humanis sesuai dengan keinginan masyarakat, seperti munculnya ide "*konsep almusāwah*" dalam al-Qur'an. Akan tetapi secara niscaya teks-teks hukum ini menurut Abu Zaid hendaklah ditafsirkan atas dasar konsep persamaan (*al-musāwah*) seperti yang tertera dalam surat an-Nisa'.[34] Inilah yang menjadi dasar pemikiran Abu Zaid dalam menginterpretasi sebuah teks. Dalam masalah hukum mawarits misalkan, Abu Zaid dalam menginterpretasikan Q.S. an-Nisa' ayat: 7-11 ini sebagai berikut:

[34] Nashr Mamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa Moch. Nur Ichwan dan Moch Syamsul Hadi, (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 194. Lihat juga Muhammad Shahrur, dalam *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), hlm. 118-119.

للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر نصيبا مفروضا (٧).[35]

Abu Zaid mengatakan, yang patut dicatat dalam teks al-Qur'an tersebut bahwa al-Qur'an ingin sekali menjelaskan—khususnya dalam masalah kewarisan—adalah atas dasar hubungan—*asābiyyah* hubungan kebapak anakan—bukanlah hubungan kemanusiaan yang paling penting dan juga bukan pada letak jenis kelamin. Model penafsiran ini merupakan pembacaan Abu Zaid yang bersifat "produktif" dan "kontekstual". Dikatakan produktif karena melahirkan pemahaman-pemahaman baru dalam menafsirkan sebuah teks, sedangkan kontekstual berarti Abu Zaid berusaha menggerakkan suatu teks pada kontekstualisasi sesuai kebutuhan sosial. Pola penafsiran dan pembacaan ini bertujuan untuk mencari keadilan sebuah teks dan memperjuangkan hak-hak perempuan atas laki-laki.

Dalam arti lain, Abu Zaid dalam konteks ayat ini, ingin menganalsis latar belakang diturunkannya ayat—*asbāb an-nuzūl*—ia mengacu pada pemikiran Muhammad Abduh yang menggunakan prinsi kesamaan *al-musāwah* yang mejadi titik tolak penafsiran suran an-nisa' ayat: 7-11 itu dengan mempertimbangkan konteks *asbāb an-nuzūl* dari teks. Abduh menjelaskan tentang analisis pernyataan ayat di atas bahwa "*bagi anak laki-laki bagian yang sama dengan bagian dua anak perempuan*" dan juga pula dari aspek pernyataan ini, "*Allah*

[35] An-Nisa' (4) Ayat: 7

berwasiat kepada kalian tentang anak-anakmu".[36] Bunyi dari ayat tersebut adalah:

يوصيكم الله في أولادكم للذّكر مثل حظ الأنثيين فإن كنّ نساء فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السّدس ممّا ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثّلث فإن كان له إخوة فلأمه السّدس من بعد وصيّة يوصي بها أو دين آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيّهم أقرب لكم نفعا فريضة من الله إنّ الله كان عليما حكيما (١١).[37]

Secara tekstual, ayat di atas memang memerintahkan laki-laki adalah sebanding dengan dua orang perempuan. Akan tetapi kalau dikembalikan pada prisip kesamaan *al-musāwah* berarti laki-laki adalah sama bagiannya dengan perempuan. Maka dari itu, pemikiran ini, berlandakan atas *musāwah ad-dīniyyah*—kesetaraan religius—atau atas dasar *musāwah al-ijtimā'iyyah*—kesetaraan sosial—dengan tanpa mempertimbang status kelamin antara laki-laki dan perempuan. Semuanya atas dasar persamaan atau *musāwah*, sebgaimana yang ditawarkan di atas. Oleh karena itu, dalam berbagai aktivitas interpretasinya banyak mempertimbangkan aspek-aspek sejarah, konteks, dan formasi, serta aspek lingusitik, serta makna dan signifikansinya. Selain itu pula, dalam menafsirkan sebauh teks tidak keluar dari aspek-aspek sosial, ai selalu

---

`

[36] *Ibid.,* hlm. 206-209.

[37] An-Nisa' (4) Ayat: 11

mempertimbangkan tuntutan sosial yang selalu berkembang dan juga kontekstual sesuai dengan perkembangan zaman.

G. Penutup

Hadis yang merendahkan perempuan tergantung pada diri kita yang memaknainya, disisi lain kita memahami betapa Islam sangat menghormati wanita. Keadilan dan kesetaraan dalam kehidupan antara laki-laki dan perempuan di dunia ini amat penting, karena kehadiran laki-laki dan perempuan untuk saling mengisi, mengasihi dan menjalankan kewajiban agama secara arif dan benar.

Keadilan dalam Islam bersumber kepada Allah dan memiliki nilai Religius yang berimbang untuk kemaslahatan manusia.

Masalah "bias gender" dalam hukum Islam, merupakan bentuk dari diskriminasi terhadap perempuan, fenomena ini merupakan implikasi dari pemahaman teks-teks skriptualis, dan pengaruh dari metodologi pembacaan teks-teks keagamaan selau didominasi oleh pemacaan normatif dan maskulin. Diskriminasi gender di samping menjadi persoalan sosiologis kemudian merembet pada persoalan teologis. Pada kenyataanya perempuan berada dalam subordinasi di bawah kaum laki-laki, baik pada dataran domestik maupun publik merupakan implikasi terhadap interpretasi teologis. Dalam istilah fiqh termasuk ajaran-ajaran "fiqh diskriminanif".[38] Meminjam istilah

[38] Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakata: Kreasi Wacana, cet. Ke-1, 2005), hlm. 84-85. Bandingkan

Abou El-Fadl adalah "fiqh otoriter" dan tidak bernuansa otoritaif yang cenderung terbuka dan kontekstual.

dengan, Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender,* (Yogyakarta: Gama Media, jilid II, cet. Ke-1, 2002) hlm. 89. Bandingkan juga dengan, Mansour Faqih dkk, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam,* (Surabaya: Risalah Gusti, 2006), hlm. 38. Lihat juga, Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial,* cet. Ke-1, (Yogyakarta: Penebit Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 137.

BAB V
DIALEKTIKA PEMIKIRAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA: ISLAM TRADISIONALIS, MODERNIS, FUNDAMENTALIS DAN NEO-MODERNIS

A. Klaster Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Sudah umum diyakini, bahwa tidak ada pemikiran yang lahir dari ruang hampa. Artinya, tidak seorangpun yang bisa mengkonstruksi pemikirannya tanpa terlebih dahulu menyerap sekian banyak arus pemikiran pada zamannya. Arus pemikiran tersebut tidak hanya potongan-potongan dialektika yang memang hadir bersamaan dengan adanya realitas sosial. Namun juga terkait dengan pemikiran yang datang dari masa lalu atau masa kini yang berasal dari kebudayaan dari luar dan ikut bergumul serta berinteraksi dengan lokalitas dan kekinian yang disebut sebagai wacana. Begitupun pemikiran Islam di Indonesia saat ini selalu melibatkan formulasi yang terkait dengan tradisi keilmuwan yang ada, yang berasal dari masa lalu dan terdokumentasikan dalam wacana kitab klasik.[1] Tradisi

[1] Seperti juga diungkapkan Rifyal Ka'bah, bahwa fenomena seperti ini tidak saja terjadi di NU tapi diseluruh dunia Islam. Lihat

seperti ini tidak saja berkembang dan dalam wacana Islam Indonesia, namun juga wacana keislaman di seluruh dunia. Hal ini dipahami sebagai upaya untuk menerjemahkan otentitas Islam yang lahir dari proses dialektika sejarah yang panjang melalui fase kenabian, sahabat,tabi'in serta ulama.

Tradisi pemikiran seperti ini ditumbuh-kembangkan menjadi bagian yang integratif oleh kelompok Islam tradisional,[2] NU, yang juga organisasi sosial keagamaan. Seperti telah tertuang dalam khitoh 1926.[3] NU melandaskan dirinya pada paham ahlussunah wal jama'ah (aswaja), dengan menekankan pola keberagamaannya melalui jalur keilmuan klasik. Dalam masalah syari'at (fiqh) mengacu pada produk keilmuwan ala mazhahibul arba'ah, dataran teologi mengusung paradigma Asy'ariyah dan Maturidiyah dan pada dataran tasawuf menggunakan tradisi pemikiran Imam Ghozali.

---

dalam Rifyal Ka'bah, *Formulasi Hukum Islam Di Lingkungan NU*, (Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 5, 1999), h. 74.

[2] Pilihan untuk menetapkan NU sebagai kelompok yang akrab dengan perbincangan wacana kitab klasik dikarenakan, Islam Modernis (Muhammadiyah), meskipun melakukan hal yang sama, tapi kelompok Islam modernis lebih akrab dengan wacana yang mengibarkan "Kembali pada sumber asli Islam : Al-Qur'an dan Hadits", dengan menanggalkan warisan intelektual yang telah dibangun selama 13 abad sebelumnya. Lihat Martin Van Bruneisen, Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam *NU, Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara,*Greg Fealy, Greg Barton (ed), terj. Suady Dkk, (Yogyakarta: LKiS, Cet I, 1997), h.138.

[3] Marzuki Wahid dkk (Penyusun), *Bercermin pada Munas Lombok: Cakrawala Fiqh Politik NU*, dalam *Dinamika Fiqh NU: Perjalanan Sosial dari Mukatamar Cipasung (1994) ke Muktamar Kediri (1999),*(Jakarta: KOMPAS & LAKPESDAM, 1999), h.103.

Sebagai sebuah paham keagamaan, ASWAJA, sering dikonotasikan memiliki sifat moderat, yang menekankan keseimbangan antara dalil *naqliyah* dan *aqliyah*. Karena *anarkhisme* pemikiran tanpa terikat oleh pertimbangan *naqliyah* tidak begitu dikenal dalam faham ini. Namun begitu, faham ini juga menuntut untuk menggunakan norma *naqliyah* dengan interpretasi yang rasional dan kontekstual atas dasar kemaslahatan atau kemafsadatan yang dipertimbangkan secara matang.[4] Hal itu disandarkan pada pemahaman umum bahwa hukum Islam pada dasarnya adalah hukum Ilahi, yang pada prakteknya juga melibatkan pemikiran manusia untuk menerjemahkan nas-nash Tuhan sebagai acuan primer. Nash tersebut berupa al-qur'an dan hadits nabi Muhammad yang telah terbukukan dalam teks / kitab. Keduanya dipahami sebagai petunjuk bagi berlakunya hukum Islam yang menjadi seperangkat aturan menyangkut aktifitas kehidupan umat Islam. [5] Maka dari itu umat Islam dimanapun dan kapanpun harus terpancang pada garis-garis kebenaran yang ditentukan oleh nash secara tersurat ataupun tersirat.

B. Keluwesan dan Keluasan Hukum Islam

[4]Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*,(Yogyakarta: LKiS&Pustaka Pelajar, Cet I, 1994),h. 189.

[5] Riset Redaksi, *Fiqh Siyasah*: *Membangun Wacana Menyusun Gerakan*, (Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 3, 1998), h. 3.

Nilai universal nash Tuhan sebagai wahyu menuntut kesiapannya mengakomodasi berbagai permasalahan yang muncul akibat perkembangan kultur manusia yang senantiasa berubah. Dengan ungkapan lain, nash mesti senantiasa *"shâlihun li kulli zaman wa makan"*. Akan tetapi , tidak semua yang ada dalam nash tersebut menyediakan seperangkat aturan yang siap pakai, sehingga diperlukan Ijtihad untuk menarik dasar hukum yang ada pada nash Al-qur'an dan Hadits. Atas dasar islam yang kompleks tersebut, maka Hajriyanto Y. Tohari mambahasakan bahwa Islam adalah risalah yang universal untuk semua manusia, yang pasti relevan bagi setiap perkembangan zaman dan tempat.[6] Pada pandangan yang lain, Agama merupakan gejala sosal yang ada dan berkembang setua perkembangan masayarakat itu sendiri. Setiap masyarakat memilki motif untuk beragama atau jika "memakai istilah C. G Jung *nuturaliter religiosa,* sebagai manifestasi dari fitrah manusia yang membutuhkan tuntunan dalam memecahkan problamatikanya. Maka beragama berarti pengakuan akan keterbatasan sekaligus ketundukan masyarakat pada seperangkat nilai transidintal ((bukan nilai yang propan).[7]

Dan seperti yang telah tertuliskan dalam tinta sejarah, umat Islam pasca kenabian berupaya mereformulasi ajaran-ajaran yang bersifat umum menjadi relevan untuk zamannya. Sampai kemudian berbagai formulasi pengetahuan keislaman hasil interpretasi para tabi'in, dengan beragam klasifikasinya

---

[6] Harjiyanto Y. Tohari, *Islam dan Realiatas Budaya*, (Jakarta: Media Cita, 2000), hlm. 301.

[7]M. Deden Ridwan, *Membangun Kerukunan Teologi; Kehampaan Spiritual Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: Media Cita, 2000), hlm. 71

seperti *al-'aqídah*, *al-fiqh* dan *us̲úl al-fiqh*, *al-tafsír*, *al-hadíts*, gramatika Arab, sejarah, sampai pada filsafat, terbukukan di awal regime Abbasiyah atau dikenal dengan periode pembukuan ('*as̲r tadwín*). Masing-masing *genre* pengetahuan tersebut adalah satu-satunya pintu yang sah dan diakui untuk menelusuri arkeologi dan genealogi perilaku maupun pemikiran historis Islam awal. Sebagai konsekuensinya adalah ketertutupan alternasi yang dapat dijadikan *crossing authenticity* untuk menyimpulkan secara fair keberadaan realitas tentang Islam dan segala pendukungnya. Karena seperti diketahui bahwa masing-masing pengetahuan tersebut telah berdiri dalam sebuah bangunan pengetahuan plus ajaran yang bersifat ideologis dengan berdirinya mazhab-mazhab. Hal ini tentu saja wajar, karena bagaimanapun juga pergesekan nash dengan pikiran manusia selalu melibatkan realitas sosial yang ada, sehingga karakter kebudayaan juga akan berpengaruh pada proses tersebut.

Maka konsekwensi yang tak bisa dilanggar adalah bahwa setiap muslim yang ingin memahami hukum Islam tidak harus bergulat langsung dengan nash Tuhan. Karena rincian pendapat ulama yang telah terbakukan dalam teks kitab klasik menjadi barometer penjelas atas makna nash Tuhan. Walaupun pada akhirnya, hal itu dipahami sebagai sebuah rujukan untuk mempolakan cara beragama dan juga rujukan dalam menjawab persoalan hukum.

Fenomena ini sekaligus membentuk formulasi wacana hukum Islam yaitu nash (al-Qur'an dan as-Sunnah) sebagai teks

primer dan pendapat imam mazhab sebagai teks sekunder"[8] Artinya, teks primer menjadi sumber inspirasi utama dalam mencanangkan basis teoritik penentuan status hukum dan teks sekunder menjadi wacana yang membuktikan kedudukan nash sebagai sumber inspirasi atas segala persoalan dalam kehidupan manusia yang terus berubah .[9]

Seiring dengan makin mapannya kolaborasi aswaja dalam perwajahan "Islam tradisional", wacana keilmuwan klasik tersebut menemukan momentumnya untuk dijadikan patokan dalam tradisi bermazhab. Dalam hal fiqh misalnya, NU mendeklarasikan sebagai penganut mazhab Syafi'iyah, yang terkadang dalam posisi tertentu menggunakan mazhab lain.[10] Hal ini bisa dirunut dari alur kesejarahan bahwa sejarah pemikiran hukum Islam NU sedari awalnya terpancang dalam apa yang disebut sebagai *qonun asasi* yang diusung oleh KH. Hasyim Asy'ari.

---

[8]Rifyal Ka'bah, *Formulasi Hukum Islam*, Ibid., h. 71.

[9]Marzuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghozali, *Kontekstualisasi Kitab Kuning*, (Surabaya: Aula, Edisi Februari, 1999), h. 67.

[10] Bermazhab pada satu golongan dan terkadang pada saat tertentu memilih mazhab lain, dalam tradisi NU memang dikenal. Namun begitu untuk menyebutnya sebagai *talfiq* sangatlah dihindari, karena talfiq dipahami sebagai sikap yang tidak konsisten dan cenderung main-main dalam bermazhab. Lihat kembali dan bandingkan bagaimana hasil temuan J.N.D. Anderson dan John L Esposito dalam meneliti fenomena hukum Islam di Nusantara memang selalu bergulat dengan istilah takhayur dan talfiq. Seperti dikutip dalam, Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press, 1999) h 7.

Pada tahun 1927, Kyai Hasyim Asy'ari sebagai *Rois akbar* NU yang pertama memberikan pengantar dalam *qonun asasi* sebagai berikut :

> "Wahai Ulama dan sahabat sekalian yang takut kepada Allah dari golongan ahlussunnah wal jama'ah, yach! Dari golongan yang menganut mazhab empat.! Engkau sekalian orang-orang yang telah menuntut Ilmu pengetahuan agama dari orang-orang yang hidup sebelum kalian dan begitu juga seterusnya dengan tidak gegabah dalam memilih seorang guru dan dengan penuh ketelitian pula kalian memandang seorang guru dimana kalian menuntut ilmu pengetahuan daripadanya". Maka oleh karena menuntut ilmu pengetahuan dengan cara demikian itulah, maka sebenarnya, kalian yang memegang kunci bahkan juga menjadi pintumya ilmu pengetahuan bagi agama Islam. Maka oleh karenanya apabila kalian memasuki rumah, hendaknya melalui pintunya, maka barangsiapa memasuki rumah tanpa melalui pintunya, maka ia dikatakan seorang pencuri.[11]

Teks di atas mengatakan secara tegas pilihan pada mazhab empat dalam fiqh bagi kaum ahlus sunnah wal jama'ah dan cenderung menekankan sikap kehati-hatian dalam memilih penjaga gerbang kebenaran agama. Tatkala teks ini terbakukan dalam rumusan anggaran dasar NU, maka teks tersebut mempunyai kekuatan yang mengikat pada segenap masyarakat

[11]KH. Hasyim Asy'ary, *Qonun Asasi Nahdlatul Ulama*,(Semarang: Menara Kudus, 1971). h. 37.

NU untuk memilih aliran keagamaan tersebut sebagai yang diikutinya. Sejarah pemikiran yang tertuang dalam teks tersebut masih melekat dengan kuat sampai sekarang ini ke dalam memori dan kesadaran warga NU, yaitu kesadaran untuk menjadikan segenap kepercayaan, ingatan dan perilaku pada wacana tersebut.

Selanjutnya terkait dengan tujuan didirikannya NU tertuang dalam rincian teks anggaran dasar NU berikut :

> "Untuk menghimpun ulama yang mengikuti ajaran mazhab ; untuk meneliti kitab-kitab sebelum diajarkan dipesantren apakah ditulis oleh kalangan ahlu sunnah wal jama'ah atau ahli bid'ah ; untuk mempromosikan agama Islam menurut mazhab sunni dengan segala cara yang halal; berusaha memperbanyak jumlah madrasah Islam; memelihara hal-hal yang berhubungan dengan dengan Masjid, yatim dan miskin; dan membentuk badan-badan untuk meningkatkan pertanian (dan) perdagangan sesuai dengan hukum Islam".[12]

Teks kedua ini meneguhkan identitas aswaja sebagai identitas NU, serta melakukan seleksi atas yang disebut sebagai ahli bid'ah. Teks ini sekaligus meletakkan hukum Islam yang terkait dengan pilihan mazhab sebagai cara untuk menetapkan putusan hukum dalam NU.

---

[12]Statuen Perkompoelan Nahdlatoel Oelama; Hasil Muktamar Nahdlatul Ulama, Dikutip dari Martin Van Bruneisen, *NU:Tradisi Relasi-Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LkiS,1994), h. 42.

Kedua kutipan diatas, setidaknya memberikan kontribusi atas pencanangan idiologi aswaja serta tujuan didirikannya NU. Hal ini masih berlaku dan dianut secara ketat oleh kelompok Islam tradisionalis yang tergabung dalam NU. Artinya, kalangan Islam tradisionalis yang tersebar diseluruh Nusantara memberlakukan prinsip-prinsip keberagamaan yang ala aswaja. Teks yang dikemukakan oleh KH. Hasyim Asy'ari dalam qonun asasi diatas, menjadi pedoman penting dalam pembentukan pemikiran masyarakat Nahdlatul Ulama dan khususnya para ulama NU yang kebetulan mempunyai pesantren sampai saat ini.[13]

Maka terkait dengan formulasi aswaja sebagai basis keagamaan NU, konsep kunci yang mendasarinya beranjak dari kata tradisi. Istilah tersebut lebih mempunyai makna untuk mengikuti tradisi sunah nabi dengan menjadikan ulama besar di masa lalu sebagai panutan.[14] Dan untuk mengikuti tradisi keberagamaan seperti ulama besar tersebut, haruslah mendalami karya-karya mereka melalui kitab kuning.

Dalam realitasnya, kitab kuning yang menjadi rujukan tersebut dalam hal fiqh, didominasi oleh kitab-kitab fiqh yang berorientasi pada *mazdhahibul arba'ah* dan lebih spesifik pada kitab-kitab as-syafi'iyah (ashab Syafi'i). Dominasi ini kemudian saling menghubungkan bahwa kemudian seorang muslim harus memilih mazhabnya. Cara pandang dan metode beragama yang

---

[13] Irsyad Jamzani & Syamsul Wathony, *Pluralitas Pemikiran Pesantren: Jalan terjal menuju tradisionalisme transformatif* ,(Surabaya: Laporan Penelitian eLSAD, 2002), h. 3.

[14] Martin Van Bruneisen dalam *Tradisionalisme radikal,* Ibid,h. 142.

dipengaruhi atau beranjak dari teks-teks klasik ini kemudian membentuk sikap dan perilaku orang tentang bagaimana menerapkan ajaran agamanya (praktek syari'ah). Pola seperti ini mengandaikan bahwa kedudukan para pengarang kitab yang juga ulama masa lalu itu dianggap mempunyai integritas keilmuwan yang cukup serta moralitas yang dapat dipertanggungjawabkan.

Di sisi lain, mereka (para ulama), dianggap lebih dekat masanya dengan Nabi, yang mempunyai efek bagi danya "otoritas" yang cukup untuk berijtihad. Hal ini menjadi semakin kukuh, tatkala ada hadis yang mengatakan bahwa " ulama adalah pewaris Nabi" yang dengan itu, harus dipatuhi dan ditaati ujarannya. Maka dari itu berilmu atau belajar "tentang agama" harus disertai dengan melihat *nasab* atau silsilah keilmuwan yang dapat dipertanggungjawabkan sampai pada Nabi. Hal ini juga membawa implikasi pada sakralisasi ilmu-ilmu kitab kuning dan dominasi tafsir tunggal atas kebenaran agama (baca :syari'at).

Tatkala pandangan seperti ini menjadi dominan dalam tradisi pemikiran NU, maka tak ayal lagi, bahwa secara kultural pandangan ini akan mentradisi secara turun temurun dan menjadi sangat seragam, bila ditinjau dari rentetan keilmuan yang berlangsung. Namun begitu, dalam perjalanannya, cara pandang terhadap tradisi pemikiran yang berpolakan tradisional ini terpecah menjadi dua bentuk.[15] Bentuk pertama,

[15]Sebenarnya pendekatan tipologi yang dipergunakan penulis adalah hasil perbandingan antara tipologi pemikiran Esposito yang dipakai oleh Sumanto al Qurtuby dan tipologi ala Tolak Imam Putra

lebih menekankan pilihan pada pandangan lama atau biasa disebut dengan kelompok *tradisionalis-tekstualis* atau *legalis formalis* yang menjadi arus besar dalam Islam tradisionalis. Kelompok yang masih menjadi arus besar ini meletakkan fiqh pada garis kemapanan dan berpegang teguh pendapat Imam mazhab serta berkecenderungan untuk menjadikan fiqh klasik sebagai satu-satunya pemutus persoalan. Produk-produk fiqh yang sudah jadi baik yang berupa aturan formal maupun bangunan teoritik fiqh secara keseluruhan diletakkan dalam dimensi bernuansa teologis-transendental.

Sementara bentuk kedua, adalah kelompok post-tradisionalis–kontekstualis atau liberal, yang masih sayup-sayup bergerak dilevel struktural atau kultural NU.[16] Kelompok ini meletakkan produk pemikiran hukum Islam dengan pendekatan sejarah sosialnya, karena pada dasarnya produk

---

yang menulis tentang pemikiran Islam di Mesir. Hasil perbandingan tersebut kemudian dimodifikasi oleh penulis sendiri. Tipologi Esposito tersebut ada tiga bentuk yaitu: *social historical aproach* , *restriction of tradisionalis* dan *modernist scripturalism*. Sedang tipologi Tolak Imam adalah: Tekstualis, Moderat dan kelompok Kiri. Bandingkan dengan Sumanto Al Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca pemikiran Hukum MA. Sahal Mahfud*, (Jakarta: Taswirul Afkar Edisi 10, 2001),h.108. Atau dalam Tolak Imam Putra, *Pembaharuan Fiqh di Mesir: Dari Kritik Formalisme Teks Menuju Kontekstualisasi*, (Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 8, 2000),h. 45.

16 Untuk melihat bagaimana kelompok ini ada, dengan penyebutan kelompok yang mengusung liberalisme dalam NU secara jelas digambarkan oleh Rumadi dalam, *Menebar Wacana, Menyodok tradisi; Geliat Mencari Makna Liberalisme,* (Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 09,2000) h.17. Dan peristilahan "Postradisionalisme" lihat dalam Ahmad Baso, *Postradisionalisme Islam Versus Neo Modernisme Islam,* (Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 10, 2001) h. 17.

pemikiran yang terangkum dalam kitab klasik tersebut merupakan hasil interaksi antara pemikiran hukum dengan konteks sosialnya. Menurut mereka, doktrin-doktrin fiqh lebih bersikukuh pada kebenarannya sendiri, dan tidak disiapkan untuk menyelesaikan problematika sosial yang menuntut sebuah keadilan sosial.[17] Mereka juga berpandangan bahwa penggunaan kitab klasik secara ideologis akan membuat fiqh semakin sakral dan kehilangan daya kritisnya. Kelompok ini seringkali menyelenggarakan kajian fiqh secara kritis. Mereka mempergunakan idiom-idiom sosial untuk merubah paradigma pemikiran yang berpegang fiqh klasik serta mempergunakannya secara kontekstual.

C. Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam

Jika ada seseorang mengatakan bahwa hukum Islam tidak bisa direformasi dan diubah, maka hukum Islam yang dimaksud adalah padanan kata syari'ah yang kebenaran bersifat mutlak dan absolut. Sebaliknya jika seseorang mengatakan hukum Islam itu dapat direformasi dan diubah, maka yang dimaksud hukum Islam di sini adalah padanan kata fiqh yang kebenaranya bersifat relatif.[18] Namun ada sebagaian pendapat bahwa rumusan hukum Islam (fiqh) juga tidak dapat diubah terutama setelah munculnya imam mazhab. Alasanya Imam

[17] Aminoto Sa'doelah, *Masa'ilnya Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: Taswirul Afkar, 2001). hlm. 64-69.

[18] Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001, hlm.242. .

mazhab sebagai mujtahid mutlak yang kebenaranya tidak diragukan, sehingga umat Islam cukup mengikuti pendapat imam mazhab. Hal ini yang menyebabkan reformasi dan pembaharuan hukum Islam stagnan (kemandegan). Pemikiran sebagaian umat Islam seperti Inilah yang oleh Akh Minhaji dikritik. Oleh beliau dikatakan, kalau berfikirnya umat Islam modern hanya berorientasi pada pemikiran-pemikiran ulama masa lalu dan kurang memberikan perhatian pada proses pemikiran yang melatar belakangi produk-produk hukum Islam, maka umat Islam terkebiri dengan hanya terpukau pada materi-materi fiqh dan melupakan peran ushul fiqh yang justru menjelaskan proses penetapan hukum.[19]

Islam sebagai ajaran yang mempunyai watak dinamis selalu mendorong adanya gerakan reformasi dan pembaharuan, maka sulit dipahami jika ada sementara kalangan yang hanya mencoba menekankan kepentingan budaya barat dalam perkembangan hukum Islam kontemporer. Dengan tidak mengecilkan pengaruh nilai-nilai barat harus diingat bahwa tujuan reformasi dan pembaharuan hukum Islam tidak mengikuti dan meniru hal-hal yang ada di barat, tetapi lebih dimaksudkan untuk membawa umat Islam ke jalan yang sesuai dengan ajaran hukum Islam. Bahkan sering kali dikatakan kedatangan Islam dapat dipandang sebagai gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam yang menakjubkan masyarakat Arab kala itu. Sedangkan gerakan reformasi selanjutnya yang cukup mengagumkan adalah munculnya kekuasaan Abbasiyah yang telah melahirkan revolusi besar di kalangan umat Islam,

[19]Ibid. hlm. 243.

yang ditandai dengan terlibatnya non Arab yang secara bersama-sama dengan masyarakat Arab dan memberikan darma baktinya dalam perkembangan ilmu pengatuan. [20] Tegasnya, Nabi Muhammad telah membawa perubahan dalam wacana konsep pembaharuan akidah tauhid yang menghasilkan transformasi pemikiran bagi bangsa Arab kala itu, yang akhirnya lahirlah transformasi sosial yang menyebar ke seluruh pelosok dunia.[21]

Secara historis dalam ajaran Islam baik dalam al-Quran maupun as-Sunnah membuktikan adanya perubahan dan pembaharuan hukum Islam, sebagai contoh adanya pengharaman khomr yang bertahap, adanya larangan ziarah kubur oleh Nabi dan dicabut sendiri oleh Nabi. [22] Dengan demikian hasil gerakan reformasi bisa sesuai dengan pikiran-pikiran barat, tetapi juga mungkin berbeda. Bahkan gerakan reformasi itu sendiri tidak jarang justru bertentangn dengan pikiran dan sekaligus sikap anti barat. Seperti perang –perang suci (jihad) yang dilancarkan melawan penjajah barat, baik di Afrika, India maupun di Asia Tenggara merupakan contoh jelas dalam hal ini. Kalau di Indonesia Akh Minhaji mencontohkan gerakan melawan Belanda yang dipimpin oleh Semantri atau kiai Lanceng di Sampang Madura dan gerakan yang dimotori

[20]Ibid. 243-244.

[21] Umar Sihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* Semarang: Dina Utama, 1996, hlm. 78.

[22]Masalah perubahan ini baca Q.S. al-Baqarah 219. an-Nisa: 43 dan al-Maidah : 90.

oleh al-Islah, satu organisasi gerakan pembaharu di Bangkalan Madura yang menentang bercokolnya penjajah.[23]

Ada perbedaan yang mendasar antara gerakan reformasi di Barat dan Islam. Di Barat orientasi reformasi dan pembaharuan ditekankan pada melihat ke depan "looking forward' (to lookforward), artinya untuk mengatasi persoalan yang ada diperlukan kemampuan menatap masa depan dan banyak bergantung masa silam. Sedangkan dalam Islam justru sebaliknya. Dalam Islam, upaya reformasi dan pembaharuan justru didasarkan pola pandang melihat ke belakang "looking backward" (to look backward), karena itu reformasi dan pembaharuan hukum Islam harus melihat ke belakang, terutama masa awal Islam. Ini terscermin dalam slogan "kembali kepada al-Quran dan as-Sunnah" Slogan ini harus dipahami, bahwa untuk maju, umat Islam harus mampu melepaskan diri dari beban-beban sejarah yang terwujud dalam bentuk pemahaman dan praktik yang telah mentradisi dan mapan yang justru menghambat kemajuan. Kemudian kembali kepada ajaran murni dengan upaya interpretasi berdasarkan kondisi riil dan kontemporer. Dengan demikian upaya pemahaman ajaran hukum Islam selalu aktual dan sejalan dengan tuntutan umat dan sekaligus tidak keluar dari prinsip-prinsip ajaran Islam.

Dengan demikian ada dua faktor yang melatarbelakangi reformasi dan pembaharuan hukum Islam: faktor eksternal dan

[23]Akh Minhaji mengutip Disertasi Kuntowijoyo, *Social Change in an Agrarian Society, Madura,* 1850-1940.dan dimuat pada Jurnal Profetika , hlm. 262.

internal, Faktor internal selalu banyak mendominasi dalam gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam termasuk dalam masa modern seperti dewasa ini. Sedang faktor eksternal ada dua: pertama faktor positif pengaruh barat dan kedua kesadaran adanya pengaruh negataif dari budaya Barat. Dan gerakan reformasi dan pembaharuan hukum Islam pada masa modern ini lebih banyak disebabkan oleh dinamika internal terutama seteleh melihat adanya jarak anatar realitas umat Islam dan ajaran ideal Islam itu sendiri.[24]

D. Rekonstruksi Pemahaman Ajaran Islam (Fiqh) di Indonesia

Sebenarnya keinginan radikal untuk melakukan reorientasi tradisi pemikiran hukum Islam telah diawali dengan gebrakan Gus-Dur pada tahun 1975.[25] Gebrakan tersebut berpengaruh pada munculnya segelintir orang yang seirama dengan gagasan segar Gus Dur dan akhirnya mewujudkan keinginan dasar progresif perubahan pemikiran fiqh dalam rangkaian acara halaqoh pada periode 1988-1990. Tak jarang penyelenggaraan halaqoh tersebut justru diikuti oleh beberapa ulama NU.

Rangkaian kegiatan tersebut pada akhirnya menelorkan wacana dengan paradigma berfiqh baru yang mempunyai lima

[24]Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam, hlm. 247.

[25]Greg Barton, Liberalisme Dasar-dasar Progresivitas pemikiran Abdurohman Wahid dalam, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara,*ibid. h 173.

ciri menonjol.[26] *Pertama*, selalu diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fiqh untuk mencari konteksnya. *Kedua*, makna bermazhab berubah dari bermazhab secara tekstual ke bermazhab secara metodologis. *Ketiga*, verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok dan mana yang cabang. *Keempat*, fiqh dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. *Kelima*, pengenalan metodologi pemikiran filosofis terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Kelima ciri menonjol dalam paradigma fiqh baru tersebut, sekaligus telah membawa implikasi pada keharusan untuk menjadikan fiqh sebagai perangkat yang mempunyai kemampuan akomodatif terhadap pluralitas realitas. Maka dari itu fiqh dituntut harus mampu menjinakkan kepastian normatif yang berdimensi keabadian dan bertumpu pada rasionalitas Tuhan. [27]Dan tak heran jika pada tataran selanjutnya, paradigma tersebut justru menimbulkan bentrokan dengan kalangan konservatif NU yang masih menggunakan corak lama.

Walaupun pada akhirnya pergulatan internal dalam memandang tradisi bermazhab membawa hasil pada perubahan paradigma berfiqh NU. Perubahan paradigma tersebut melahirkan paradigma berfiqh dari pola qouly (tekstual) menuju pola manhaji (metodologis) yang lebih memilih bermazhab secara kontekstual. Dan perubahan paradigma ini secara legal struktural telah diputuskan dalam Munas Nahdlatul

---

[26] Hairus Salim & Nurudin Amin, *Ijtihad Dalam Tindakan: Pertanggungjawaban penyunting*, pengantar buku . MA. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, Ibid., h viii.

[27] Ibid.

Ulama di Lampung pada 21-25 Januari 1992 tentang sistem pengambilan keputusan hukum.

Namun begitu, ternyata sejak keputusan ini ditetapkan, tradisi pemikiran hukum melalui forum bahtsul masa'il tetap saja mempergunakan paradigma lama.[28] Tuntutan untuk merubah paradigma bermazhab hanya melingkar-lingkar didataran elite yang tercerahkan secara intektual saja. Sementara mayoritas warga Nahdliyin tetap mengukuhkan produk fiqh yang ada dalam kitab klasik yang berstandartkan *mu'tabaroh* sebagai acuan resmi yang bersifat baku.

Fenomena ini secara umum dipahami bahwa prosedur pengambilan keputusan (*istinbath*) yang ada selama ini mengambil tiga bentuk. Bentuk pertama adalah *taqrir jama'i*, yaitu dengan menjawab persoalan yang diajukan dengan mengutip teks atau qoul dari kitab rujukan. *Taqrir jama'i* selalu mengandaikan qoul kitab sebagai kebenaran final dan menganggapnya sebagai pendapat yang selalu relevan dengan realitas kekinian. Biasanya proses penetapan antara kitab-kitab ini melalui pintu seleksi atas yang *mu'tabaroh* dan *ghoiru mu'tabaroh*.

Bentuk kedua, adalah *ilhaq*, yaitu menyamakan hukum suatu kasus /masalah yang belum dijawab kitab dan menyamakan pendapat yang disamakan dengan kitab klasik. Sebenarnya penggunaan istilah *ilhaq* ini lebih dikarenakan ketidakberanian menggunakan *qiyas* yang dipandang tidak

[28]M. Bisri Efendi, *Kebenaran itu angan-angan,* (Surabaya: Gerbang, edisi 02, 1999), h.60.

patut dilakukan ulama masa kini.[29] *Qiyas* yang dipakai untuk menuntaskan persoalan yang belum terjawab dengan merujuk pada al-Qur'an dan hadits melalui persamaan *illat*, menurut mereka hanya pantas dilakukan oleh ulama yang memenuhi persyaratan ijtihad.

Bentuk ketiga mengalami kasus yang sama dengan *ilhaq*, Bentuk ini dikenal *istinbath* yang merupakan nama lain (turunan kata) dari ijtihad itu sendiri yang dihindari karena alasan sakralitas. Secara esensial, istinbath adalah melakukan kajian intensif dan maksimal dari para ahli terhadap persoalan fiqh melalui teori fiqh atau kaidah fiqh. Walaupun sebenarnya, ushul fiqh dan kaidah fiqh hanya menjadi pembenar untuk menjustifikasi pendapat yang sudah ada[22]. Pandangan seperti ini mengandaikan pintu ijtihad telah tertutup dan secara ekslusif dimiliki oleh ulama terdahulu. Karena pada akhirnya hal ini malah membuang aspek visioner yang menjadi *raison de'etre* fiqh itu sendiri.

Begitu kentalnya doktrin di atas dalam wacana / pemikiran, diawali oleh pandangan yang mengatakan bahwa memproduk hukum tanpa bermazhab yang sahih merupakan kejahatan yang besar, tidak bermazhab berarti memproduk hukum tanpa memakai metode dan penetapan hukum yang dapat dipertanggungjawabkan.[30.] Sedangkan bagi umat Islam

---

[29] Ibid. hal.68.

[30] Sebenarnya gagasan yang ditawarkan oleh Seikhul Hadi Permono waktu itu (Oktober 1990), adalah cukup menarik, karena dalam tulisannya dia mencoba menawarkan gagasan untuk bermazhab dengan memperhatikan aspek kemaslahatan. Dia juga menawarkan untuk menghindari pola bermazhab secara kaku dan menawarkan

yang "awam" agama diwajibkan untuk bertaqlid pada ulama. Tradisi pemikiran seperti ini akhirnya melengserkan paradigma kemaslahatan yang hendak diusung oleh nilai-nilai keislaman.

Metode berfikir yang dinilai *a-historis* ini, telah merasuk kedalam struktur pengetahuan dan pemikiran keagamaan melalui proses yang panjang. Penalaran seperti ini berlangsung secara turun-temurun dalam tradisi pemikiran hukum Islam dan menjadi bagian dari *ortodoksi* keagamaan.[31] Pada gilirannya ortodoksi memunculkan kenaifan-kenaifan dan berujung pada pembalikan fungsi syari'ah. Karya-karya pemikiran hukum Islam yang semula hidup, dinamis dan terbuka berubah menjadi tertutup dan telah mengkristal menjadi bangunan pengetahuan atau pemikiran (*body of knowledge*) serta mentradisi dalam wacana keseharian. Wilayah-wilayah yang seharusnya boleh terfikirkan, akhirnya tak terfikirkan dan bahkan menjadi sangat sakral.[32]

Masih kentalnya corak lama dari tradisi bahtsul masa'il dalam pemikiran warga nahdliyin dan perbedaan paradigma pemikiran Islam yang begitu mencolok dari kelompok Islam tradisionalis menjadi inspirasi baru bagi penulis untuk

---

gagasan asy-Syatibi tentang pindah mazhab. Namun begitu gagasan tersebut terasa sangat ambigu, karena diakhir tulisannya masih menyertakan keraguan dan secara tidak langsung berkecenderungan untuk mengakui "otoritas kebenaran" hanya pada mazhab yang sudah mapan. Lihat kembali Komentar Hadi Permono dalam, *Penerapan Hukum Islam di Negara-Negara untuk Melayani Tuntutan Kemaslahatan,*(Surabaya: Aula,edisi Oktober, 1990),h.43.

[31]Rumadi Dan Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas politik hukum Islam di Indonesia, (Yogyakarta: LkiS, 2001), h 137.*

[32]Ibid

mengetahuinya secara mendalam. Sebagai salah seorang yang terlibat langsung dengan pergumulan Islam tradisionalis, penulis juga mempunyai harapan yang sama dengan kelompok *liberal* tersebut. Karena paradigma beragama yang cenderung eksklusif dan hanya memeriahkan simbol-simbol Islam dengan melakukan Islamisasi disegala bidang kehidupan, tidak memberi kontribusi yang lebih besar dalam mempercantik keIslaman kita. Selain itu, pemikiran hukum Islam akan tetap menunjukkan wajah *normatif* yang secara esensial akan bersifat apologetik dan mempertahankan posisi abstrak tanpa mengindahkan sesuatu kebutuhan yang riil.

Berangkat dari asumsi diatas, maka dari itulah sangat menarik untuk melakukan penelitian tentang pemikiran hukum Islam dalam pusaran wacana tradisionalis ini secara langsung. Penelitian tidak dilakukan dengan meliput langsung kegiatan bahtsul masa'il sebagai forum pengkajian pemikiran hukum Islam, namun hanya dilakukan melalui teks-teks atau tulisan-tulisan yang mencerminkan eksistensi bahtsul masa'il yang ada dalam majalah Aula. Asumsinya, teks bahtsul masa'il yang berada dalam majalah Aula, merepresentasikan tradisi pemikiran hukum Islam NU. Disisi lain, majalah Aula adalah salah satu media NU yang berfungsi sebagai wadah pemberitaan NU itu sendiri.

Penelitian ini dirasa penting, karena secara struktural, NU telah merubah paradigmanya dari tradisi pemikiran lama menuju pemikiran baru. Selanjutnya untuk membuktikan apakah asumsi tentang bertahannya pemikiran lama (konvensional) dalam nalar hukum Islam NU, maka diperlukan

pembacaan serius atas hal ini. Penelitian tidak dilakukan dengan menggeneralisasi persoalan, tapi dengan meneliti pemikiran seseorang yang berada dalam lingkaran wacana tersebut dan menyimpulkan hasilnya berdasarkan teks itu sendiri.

Secara tekstual terlihat ada kesamaan bahasa antara teks terakhir (dasar pengambilan) keputusan hukum. Karena rangkaian jawaban di atas adalah rangkaian apa kata hukum (Fiqh), bukan rangkaian strukturasi dari komunikasi hukum. Selanjutnya terlihat bahwa teks tidak hanya berarti sebuah hubungan antara kata-kata dan bahasa, ketika diperlukan untuk menjawab persoalan hukum, akan tetapi lebih dari itu. Teks itu menyimpan makna simbolik dari sekian kepentingan ideologis yang menjadikan struktur nalar bagi seorang mujtahid itu sendiri.

E. Pemikiran Islam Tradisionalis, Modernis dan Fundamentalis Di Indonesia

Satu hal yang sulit dihindari dalam dinamika pemikiram keagamaan adalah ketegangan-ketegangan dan bahkan konplik yang muncul mengiringi perkembangan pemikiran tersebut. Di satu pihak ketegangan itu muncul oleh suatu keharusan mempertahankan sendi doktrinal norma agama dan situasi dunia yang selalu berubah. Sementara di pihak lain lketegangan lahir dari oleh proses sosilogis. Meskipun demikian pergulatan-pergulatan pemikiran dan gagasan keagamaan pada akhirnya memberi dasar bagi proses sosial, setelah

gagasan itu terlebih dahulu telah teruji dan tahan atas falsifikasi.

Ketegangan pemikiran dan gagasan terlihat pada pola polarisasi visi dan misi yang dikedepankan kaum tardisionalime, modernisme dan fundamentalisme. Pemetaan dari pola pemikiran dan gagasan keagamaan Islam (khususnya dsi Indonesia) adalah sebagai berikut:

1. Tradisionalime Islam

Tradisionalime adalah gerakan pemikiran Islam yang masuh terikat dan terkait kuat dengan pemikiran-pemikiran ulama fiqh, hadis, tasawuf dan tauhid, yang hidup antara abad ke 7 hingga ke 13.[33] Gearakan ini tumbuh subur sejak awal masuknya Islam ke Indonesia dengan ciri akomodatifnya terhadap tradisi-tradisi lokal, gerakan ini memberi sumbangan yang berarti bagi proses awal Islamisasi masyarakat yang berjalan secara evolutif dan relatif tanpa kekerasan. Secara garis besar, kalangan tradisionalis memiliki tigas visi dasar dalam pemahaman keagamaan yaitu:

a. Dalam bidang hukum mereka manganut ajaran salah satu mazhab empat, meskipun dalam praktik sangat kuat berpegang pada mazahab Syafi'i.
b. Dalam bidang tauhid, mereka manganut paham yang dikembangkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansyur al-Maturidi.

[33]Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren,* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 1.

c. Dalam bidang tasawuf, kelompok ini menganut dasar-dasar ajaran Abu Qasim Junaidi al-Baghdadi dan Imam al-Ghazali.[34]

   Secara khusus tradisionalisme memiliki ciri teologis, yang kemudian mempengaruhi tingkah laku keagamaan, politik dan kemasayarakatan mereka, yaitu ketika mereka memahami konsep ahlusunah waljamaah secara ketat. Keterkaitan mereka pada paham ini makin mengental sehingga kemudian berfungsi sebagai semacam ideologi tandingan sebagai pemikiran agama lain.

2. Modernisme Islam

Modernisme Islam lahir merupakan gerakan pembaharuan atas kemapanan aliran tradisonalisme Islam yang telah terlebih dahulu mengakar dalam masyarakat meskipun secara institusional (kaum tradisional) lebih belakang. Modernisme mendapat inspirasi dari gerakana puripikasi Muhammad Ibn Abd Wahab di Jazirah Arabiyah dan PAN-Islamisme Jamaludin al-Afghani, yang kemudian mendapat kerangka ideologis dan teologis dari muridnya seperti Muhammad Abduh dan rasyid Rida.[35] Bidang garapan darai pembaharuan dari gerakan pemikiran ini, lebih terpokus pada segi kelembagaan baik bidang organisai maupun pendidikan yang dikelola secara modern, sehingga dapat memenuhi kebutuhan umat secara kongrit. Cara demikian dipandang

[34] A. Mughith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, Yogyakarta: LKPPSM, 1994), hlm. 29.

[35] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 58.

sebagai alternatif guna mengentasakan masyarakat dari kebodohan dan keterbelakangan. Keberagamaan masa Islam yang selama ini didominasi dengana praktik-praktik terdisionali, yang dalam pandangan kaum modernis syarat dengan kurafat dan bid'ah, selain bertentangn dengan Islam juga dinilai sebagai cara yang tidak akan mampu melindungi diri mereka dari pengaruh budaya barat, untuk ada ciri penting yang menjadi viri dasar modernisme, yaitu usaha pemurnian Islam dengan membrantas segala yang berbau kurafat dan bid'ah, melepaskan diri dari ikatan mazhab dan membuka kembali pintu ijtihad.

3. Fundamentalisme Islam

Fundamentalisme Islam adalah gerakan pemikiran yang menolak bentuk pemhaman agama yang terlalu rasional apalagi konetkstual, sebab bagi mereka yang demikian itu tidak memberikan kepastian, maka dari itu, memahami teks-teks keagmaan secara rigid dan literalis merupakan alternatif yang mereka tonjolkan.[36] Gerakan ini mengalami perkembangannya pasca tahun 70-an menyusul kemenangan revolusi Islam di Iran dengan pimpinan Imam Ayatullah Khomeini, sebagai simbol pundamentalisme dunia Islam. Buku-buku terjemahan dari luar mengalir deras, terutama karya al-Maududi, Hasan al-Banna' Sayid Qutub, Abd Qadir Awdah dan lainnya. Sampai sekarang kelompok ini berkembang lewat uslah-uslah dan juga lewat organisai underbownya.

[36] M. Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, (akarta: Paramadina, 1995), hlm. 112

Ketiga pola pemikiran Islam tersebut di atas, masing-masing memilki sisi kelemahan atau kekurangan.Tradisionalisme karena terlalu kaku menyatu dengan budaya lokal dan cenderung bertahan dengan preoduk pemikiran lampau, sangat selektif terhadap gagasan-=gagasan baru. Ia tidak mempunyai keberabian mendfobrak gagasan-gagasan ulama salaf, sehingga nyaris mandul. Sedangkan modernisme, karena terbelengu oleh rutinitas mengolah lembaga-lembaga pembaharuannya mengakibatkan kehilangan kesegaran orienatsi. Di samping itu karena sloganya untuk kembali kepada al-Quran dan sunnah, juga penentangannya pada tradisi, mempunyai penolakan atas warisan khazanah klasik Islam. Inilah yang mengakibatkan modernisme mengalami kekeringan intelektual akibat cara berfikir yang *jump to conclusion.* [37] sementara itu,fundamentalisme juga tidak cukup meyakinkan mengingat ia sebenarnya hanyalah bentuk keberagamaan yang reaktif atas fenomena eksternal.Inilah yang mengakibatkan sangat rapuh dalam rumusan konsepsi dan konstruksi pemikiranya.Namun ternyata pemikiran keislaman tidak berhenti sampai disitu saja contoh di Indonesia seiring masa pembangunan Orde Baru dan era reformasi telah muncul corak baru yang berupaya menutupi kelemahan pola pemikiran sebelumnya.Pola pemikiran itu sering di istilahkan dengan sebutan NeoModernisme.Dimana agenda pembaharuanya tidak lagi soal ad hok dan intern neo-modernisme keislaman,tetapi terlebih kepda agenda-agenda

[37] Nurkholis Madjid, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung Mizan, 1986), hlm. 26.

kebangsaan termasuk problem aktual yang dihadapinya. Salah satu karakter mendasar kelompok ini adalah penolakan terhadap formalisme dan pemanfaatan agama untuk tujuan politik. Ia [baca : kaum posmodernisme] ingin mengembalikan agama sebagai kekuatan etik dan moral bagi kesejahteraan masyarakat secara luas. Diantara pemikiran kaum modernisme yang kini dianggap berani dan radikal dan melawan arus pada masa itu adalah selain gagasan dibidang teologi adalah Teologi Inklusif, yang secara umum kerangka perumusan teologinya adalah pemahaman uatuk memahami pesan Tuhan , dimana semua kitab suci [injil , zabur, Taurat dan al-Qur'an] itu pesan Tuhan.

F. Inklusifisme dan EkskIusifisme Islam: Gagasan Postmodernisme di Indonesia

Secara serderhana postmodern diartikan "pemahaman modernisme baru". Noe-modernisme dipergunakan untuk memberikan identitas pada kecendrungan pemikiran keisalam yang muncul sejak beberapa dekade terakhir dan merupakan sintesia, setidaknya upaya sintesia antara pola pemikiran tradisionalis dan modernisme. Dalam studi keisalaman istilah neo-modernisme diintroduksi oleh tokoh gerakan pembaharu Islam Pakistan Fazlur Rahman (1919-1988). Adapun gejala neo-modernisme Islam di Indonesia dimulai tahun 1970-an yang dimotori oleh generasi muda terpelajar, umumnya mereka yang berpendidikan modern, namun yang pasti mereka adalah yang sudah matang pemikirannya dan dibesarkan oleh berbagai

pengalaman. Mereka terdiri dari kaum cerdik yang yang berpikiran brilian dan selalu memicu kontroversi, karena tema-tema yang mereka aktualisasikan cukup mendasar, filosofis, dan bernuansa sosial, maka banyak mendapat respon positif[38] Pemikiran Hukum Islam perlu didukung oleh model berpikir yang bernuansa penemuan baru, diperkaya ilmu-ilmu social untuk membangun kehidupan bangsa yang agamis.[39] Ungkapan di atas sengaja dikutip untuk memberikan gambaran, bahwa pada dasarnya Islam memberikan tempat yang baik akan upaya-upaya reformasi (islah) dan pembaharuan (tajdid).[40] Nampaknya ungkapan beliau konsisten dengan didukung oleh model berfikir yang dinamis dan kreatif, sebagaimana dijelaskan dalam memahami syari'at Islam, yakni ada dua pendekatan pertama doktriner normative artinya Islam sebagai agama mendasarkan segala ajarannya pada al-Quran dan as-Sunnah, sehingga setiap individu Muslim harus mendasarkan segala aktivitas pada keduanya. Kedua pendekatan empiris-induktif, artinya pemahaman ak-Quran dan as-Sunnah tidak absolute, melainkan relative, sesuaai dengan sifat relative manusia itu sendiri. Oleh karena itu guna mendapatkan pemahaman ajaran al-Quran yang mendekati apa yang

[38]Pada perkembangannya Islam neo-modernisme sebagaimana diungkapkan oleh Budhi Munawar Rahman dikategorikan menjadi tiga tipologi: Islam rasionalis, Islam Perdaban dan Islam transformatif. Lihat Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis Wacana Kesatuan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 4-7.

[39]Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001, hlm.237. .

[40]Ibid.

dikehendaki Allah, diperlukan model berfikir induktif sebagaimana dikenal dalam penelitian ilmu-ilmu social.[41] Kaitannya dengan upaya pengistimbatan hokum, Akh Minhaji bisa disebut sebagai Mujtahid, yang berupaya memahami ajaran agama bukan terbatas pada dataran teks tetapi juga konteks, dan ketika pemahaman Islam secara kontekstual selalu diawali dengan penelitian matang terhadap suatu peristiwa yang ditetapkan hukumnya. Sehingga hasil ijitihad dari mujtahid tidak menyimpang dari kehendak syara'. Ijtihad *bi al-Ra'yu* begitu urgen, manakala didapati persoalan yang tidak terdapat dalam nas. Sementara persoalan selalu berkemabang dan tidak ada kesudahannya, sedang nas telah berakhir (*inna al-hawadis la tatanaha wa al-nususu tatanaha*).[42]

Gagasan Islam neo-modernisme yang disamping masalah pluralisme adalah persoalan Islam inklusif dan eksklusif, terutama dalam masalah *teologi* . Gagasan ini muncul dari sebuah kesimpulan bahwa teologi kita selama ini sudah di *setup* dalam bingkai teologi inklusif --yang menganggap bahwa kebenaran dan keselamatan (*truth and salvation)* adalah monopoli agama tertentu. Sementara agama lain ditetapkan standar lain yang sama sekali berbeda; salah dan karenanya tersesat di tengah jalan dengan menggunakan cara pandang agamanya sendiri. Teologi inklusif tanfa menyisakan ruang

[41]Akh. Minhaji, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam (kerangka Metodologi)" dalam Jurnal *Dialektika Perdaban Islam: Dinamika,* Yogyakarta, Edisi Juli 2003. hlm.20-21.

[42]Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah,* Juz, 1. (Kairo: Dar al-Fikr, ttp.), hlm.5.

toleransi untuk berempati, apalagi simpati: bagaimana orang lainmemandang agamanya sendiri.[43]

Seperti sudah *taken for granted* kita sering kali menilai dan bahkan menghakimi agama orang lain, dengan memakai standar teologi agamanya sendiri. Jelas ini suatu misi *mission imposible* untuk saling bertemu, apalagi sekedar toleran. Hasilnya justru perbandingan terbaliknya: masing-masing agama malah menyodorkan proposal "klaim kebenaran dan klaim keselamatan(*claim of truth and claim of salvation*) yang hanya "ada" dan "berada" pada agamanya sendiri, sementara agama lain dituduh salah, menyimpang bahkan sesat.

Ide utama dari teologi eksklusif adalah pemahaman untuk memahami pesan Tuhan. Semua kitab suci (Injil, Zabur, Taurat dan al-Quran) itu pesan Tuhan di antaranya adalah pesan taqwa kita lihat dalam surat an-Nisa (4) ayat 131: Yakni dipesankan kepada orang yang diberi kitab sebelum kamu dan juga kamu bertaqwalah kepada Allah. Taqwa di sini bukan sekedar tafsiran klasik, seperti sikap patuh kehadiran Tuhan, sebagimana cak Nur paparkan:

Pesan Tuhan bersifat universal dan bersifat kesatuan esensial semua agama samawi yang mewarisi agama Ibramim (*Abrahamic Relegion)*, yakni Yahudi Nabi Musa, Kristen Nabi Isa dan Islam (Nabi Muhammad). Lewat firman-Nya Tuhan menekankan agar kita berpegang kepada agama itu, karena hakikat dasar agama-agama itu itu (sebagai pesan Tuhan) adalah satu dan sama. Agama Tuhan pada esensinya adalah

[43]Norcholis Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* (Bandung Mizan, 1987), hlm. 70.

sama, baik yang diberikan kepada Nabi Nuh, Musa, Isa dan Nabi Muhammad.[44]

Kesamaan yang dimaksud cak Nur, terletak pada kesamaan besar, yang meminjam istilah al-Quran disebut *washiyah,* yakni paham Ketuhanan yang Maha Esa (Monoteisme), istilah inti ajaran Nabi dan Rasul Tuhan. Hal ini sejalan pemikiran ibn Taymiyah yang menyatakan, meskipun syari'atnya bermacam-macam, maka kata Nabi Muhammad SAW. " Bahwa kami golongan para Nabi, agama kami adalah satu, yakni risalah tauhid yang berlandasakan kepasrahan kehadirat Tuhan. Bahkan taqwa yang sifatnya monoteistik merupakan implikasi langsung dari al-Islam itu sendiri yang secara generaik berarti sifat pasrah kehadirat Tuhan Yang Maha Esa. Al-Islam adalah *ad-din* (tunduk dan patuh) dan ikatan agama di sisi Allah adalah sikap pasrah (al-Islam) demikian firman Tuhan.

Berdasarkan pemaparan tersebut maka dapat ditarik kesepahaman sementara, bahwa bangunan efistimologi inklusifme dalam Islam diawali dengan tafsiran al-Islam sebagai sifat pasrah kehadirat Tuhan. Di mana kepasrahan ini menjadi karaktersitik pokok semua agama yang benar, yakni bersikap pasrah diri kepada Tuhan. Di mana secara esensialnya wacana inklusif dan eksklusif dalam Islam, terutama yang berkenaan dengan taqwa, tauhid dan pasrah sebagai *kalimatun suwa* atau *common platform,* merupakan manifestasi logis dari teologis inklusif agama-agama.

---

[44] Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban,* Jakarta: Paramadina, 1992, hlm. 226

Dengan adanya pandangan ata gagasan inklusif dan ekslusif dalam Islam setidaknya telah mebukakn kepada kita dan memberikan optie kepada kita, atas beberapa pilihan dalam rangka merealisasikan ajaran agama Islam secara universal. Islam adalah agama yang risalahnya sempurna didisain Tuhan dan universal sehingga mampu mengakomodir perkembangan zaman dan tempat. Sehingga eksistensinya tidak lagi termarginalkan,tersisihkan, terasingkan dan khusus di Indonesia tidak menjadi tamu di rumah sendiri, karena bagaimanapun juga Islam di Indonesia adalah mayoritas, yang ideal dan seharusnya tidak canggung dan ragu untuk menyusun dan menata rumah tangganya sendiri.[45]

G. Penutup

Nilai universal nash Tuhan sebagai wahyu menuntut kesiapannya mengakomodasi berbagai permasalahan yang muncul akibat perkembangan kultur manusia yang senantiasa berubah. Dengan ungkapan lain, nash mesti senantiasa *"shâlihun li kulli zaman wa makan"*. Akan tetapi , tidak semua yang ada dalam nash tersebut menyediakan seperangkat aturan yang siap pakai, sehingga diperlukan Ijtihad untuk menarik dasar hukum yang ada pada nash al-Qur'an dan Hadits.

Pemikiran Hukum Islam perlu didukung oleh model berpikir yang bernuansa penemuan baru, diperkaya ilmu-ilmu

[45]Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: al-Mizan, 1999), hlm. 78.

social untuk membangun kehidupan bangsa yang agamis.[46] Ungkapan di atas sengaja dikutip untuk memberikan gambaran, bahwa pada dasarnya Islam memberikan tempat yang baik akan upaya-upaya reformasi (islah) dan pembaharuan (tajdid)

Ada empat corak pemikiran Islam Indosesia, dari tradisionalis, modernis, fundamentalis sampai neo-modernis. Tradisionalime adalah gerakan pemikiran Islam yang masih terikat dan terkait kuat dengan pemikiran-pemikiran ulama fiqh, hadis, tasawuf dan tauhid, yang hidup antara abad ke 7 hingga ke 13. Adapun karakteristik pemikiran paham modernis atau gerakan pembaharuan, lebih terpokus pada segi kelembagaan baik bidang organisai maupun pendidikan yang dikelola secara modern, sehingga dapat memenuhi kebutuhan umat secara kongrit. Cara demikian dipandang sebagai alternatif guna mengentaskan masyarakat dari kebodohan dan keterbelakangan. Adapun Pundamentalisme Islam adalah gerakan pemikiran yang menolak bentuk pemahaman agama yang terlalu rasional apalagi kontekstual, mereka memahami teks-teks keagamaan secara rigid dan literalis. Sedangkan gerakan kaum Noe-modernisme berpikiran brilian dan selalu memicu kontroversi, karena tema-tema yang mereka aktualisasikan cukup mendasar, filosofis, dan bernuansa sosial.

[46]Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001, hlm.237.

..
.

LAW
LPBHNU
LEMBAGA PENYULUHAN & BANTUAN HUKUM
NAHDLOTUL 'ULAMA

BAB VI
BENTUK FORMULASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Ke Arah Formalisasi Syari'ah Islam dalam Tata Hukum Indonesia

Upaya formalisasi Syariah Islam di negeri ini telah menjadi sejarah yang cukup panjang dan melelahkan, bahkan sebelum Negara ini punya nama "Republik Indonesia" yang secara resmi dideklarasikan pada 17 Agustus 1945. Perdebatan tentang seputar dasar Negara telah menguras otak dan energi para pendiri Negara Indonesia *(founding fathers)*. Ada yang menghendaki agar dasar Negara Indonesia ini nasionalisme, sementara sebagian kelompok lain menginginkan agar dasar Negara Indonesia adalah Islam.

Benih-benih perdebatan itu muncul secara terbuka pada tahun 1940 ketika terjadi polemik antara Soekarno (nasionalis sekuler) *versus* Muhammad Natsir (nasionalis Islam) di sekitar "hubungan antara agama dan negara". Polemik kedua belah pihak itu merupakan kelanjutan dari polemik yang terjadi pada tahun 1918 ketika komite untuk kebangsaan Jawa *(Comite Voor het Javanche Nasionalisme)* mengecam kalangan Serikat Islam (SI) dengan menandaskan bahwa politik dan agama haruslah

dipisah, sedangkan pihak Serikat Islam menolak dengan mangatakan bahwa gerakan mereka adalah Islam Nasionalis.[1]

Perdebatan terus berlanjut, hingga pada akhirnya panitia 9 (sembilan) yang dibentuk BPUPKI pada tanggal 22 Juni 1945 mengajukan dasar negara yang dinamakan dengan Piagam Jakarta.[2] Pada Agustus 1945, menjelang proklamasi kemerdekaan, Soekarno telah meminta kaum nasionalis Islam dan nasionalis sekuler supaya mengajukan formula yang dapat mengimbangi kepentingan mereka masing-masing. Di antara tokoh-tokoh Islam, banyak yang menghendaki negara yang sepenuhnya bercorak Islam. Sedangkan umat Kristiani dan Hindu serta kaum nasionalis sekuler menginginkan bahwa usaha mengislamkan negara hanya akan mencetuskan

---

[1] Soekarno berpendirian bahwa demi menjaga kemajuan negara dan agama itu sendiri, maka negara dan agama harus dipisah, sedangkan Muhammad Natsir berpendirian sebaliknya bahwa hubungan agama dan negara harus menjadi satu, artinya agama harus diurus oleh negara, sedangkan negara diurus berdasarkan ketentuan-ketentuan agama. Lihat Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi,* Gama Media, Yogyakarta, 1999. hal. 55.

[2]Dokumen Piagam Jakarta ini ditandatangani oleh sembilan tokoh nasional, antara lain Ir.Soekarno, Drs.Mohammad Hatta, Mr.A.A. Maramis, Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, H.Agus Salim, Mr.Achmad Subardjo, Wahid Hasyim dan Mr.Muhammad Yamin. Komposisi kekuatan antara golongan nasionalis dan Islamis dalam panitia ini adalah 5:4. Sebuah gambaran yang komprehensif tentang Piagam Jakarta ini, bisa dilihat dalam karya Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islam dan Nasionalis "Sekuler" Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949),* Gema Insani Press, Jakarta, 1997, hal. 25.

keresahan di bagian timur Indonesia dan daerah lain non-Muslim lainnya.

Akhirnya, dalam sidang pertama BPUPKI-PPKI itu dicapai satu kesepakatan bahwa Piagam Jakarta tersebut yang memuat tujuh kata yang berbunyi "Ketuhanan Dengan Menjalankan Syariat Islam Bagi Pemeluknya" dijadikan sebagai pembukaan *(preambule)* konstitusi negara Republik Indonesia.

Karena itu, menurut **Adian Husaini,** bisa dikatakan proklamasi kemerdekaan RI 17 Agustus 1945 adalah sekaligus proklamasi pemberlakuan syariah Islam bagi umat Islam di Indonesia.[3] Berbeda dengan pandangan Robert W. Hefner. Menurut Hefner tujuan Piagam Jakarta itu secara tidak langsung memposisikan Indonesia akan tetap non-konfensional—tidak memihak agama mana pun—dan kemerdekaan beragama tetap terjamin, tetapi negara juga akan bekerja supaya syariah Islam "diterapkan" di kalangan masyarakat Muslim.[4]

Namun satu hari kemudian, pada tanggal 18 Agustus 1945, Piagam Jakarta itu dibatalkan atas lobi seorang perwira Jepang yang diutus oleh orang Indonesia Bagian Timur yang menyatakan keberatannya dengan tujuh kata dalam Piagam Jakarta tersebut. Orang Indonesia Bagian Timur yang kebanyakan non-Muslim mengancam akan memisahkan diri

---

[3]Adian Husaini, *Mempersoalkan Perda Syariat,* Hidayatullah. Senin, 19 Juni 2006.

[4]Donald K. Emmeson (ed), *Indonesia, Beyond Soeharto, Negara, Ekonomi, Masyarkat, Transisi,* Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2001. hal. 392.

dari Indonesia jika ketujuh kata dalam pembukaan konstitusi negara tersebut tidak dihilangkan. Mereka khawatir bila Piagam Jakarta dijadikan dasar Negara maka mereka yang non Muslim akan termarjinalisasikan dan akan menjadi warga Negara kelas dua.[5]

Melalui respon dan tindakan yang bijak dan arif, para pendiri negara *(founding fathers)* akhirnya setuju agar sila pertama dalam Piagam Jakarta yang mencantumkan "Ketuhanan Dengan Kewajiban Menjalankan Syari'at Islam Bagi Pemeluknya" dicoret dan frase yang ada menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa". Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama ditambah dengan empat sila yang lain yang dikenal dengan sebutan Pancasila, yang kemudian dijadikan sebagai dasar Negara Indonesia.

Kompromi seperti ini menjadikan Indonesia tidak murni lagi menjadi negara sekuler *(la diniyah)* tapi juga tidak menjadi negara Islam, sebagaimana yang ditegaskan dalam pidato awal Soekarno di depan BPUPKI. Sejak saat itu, Indonesia menggariskan pemisahan politik dari agama. Indonesia baru kemudian memperkanalkan dirinya sebagai Negara Pancasila. Dalam Negara Pancasila semua pemeluk agama ditempatkan dalam posisi yang sama. Semua warga berhak menjalankan

[5]Ketika ada pertemuan panitia penyusun *draft* UUD, informasi datang dari Tokoh Kristen asal Sulawesi Utara yakni AA Maramis yang menyatakan bahwa ia secara serius telah memprotes kalimat tambahan tujuh kata sila pertama Pancasila dalam Piagam Jakarta. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam and the State in Indonesia,* dalam Ihsan Ali Fauzi (ed), 2003, *The True Face of Islam,* 2003, Jakarta: *Voice Center Indonesia.*

agamanya dan beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya.

Ketika gagal pelaksanaan syari'ah Islam secara tegas dalam konstitusi atau lebih tepatnya tidak dicantumkannya "tujuh kata" dalam konstitusi negara membuat tokoh-tokoh Islam merasa kecewa,[6]—diantaranya Abdul Qahar Muzakar yang melakukan pemberontakan di Sulawesi Selatan. S.M. Kartosuwiryo, pimpinan Darul Islam/Negara Islam Indonesia (DI/NII) memproklamirkan berdirinya Negara Islam Indonesia yang berpusat di Malangbong (Garut) Jawa Barat.[7]

Begitu juga Teungku Muhammad Daud Beureuh di Aceh, pada bulan September 1953 menyatakan Aceh dan daerah-daerah yang berbatasan dengannya menjadi bagian dari Negara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwiryo dan tidak mengakui Negara Republik Indonesia pimpinan Soekarno. Akan tetapi, "pemberontakan" ini tidak berlangsung lama. Dan berakhir

---

[6] Dalam catatan Endang Saifuddin Anshari, bagi para pemimpin Islam yang pro Piagam Jakarta, kegagalan itu membekaskan kenangan seputar pengalaman yang menyakitkan. Sebagai ilustrasi, Prawoto Mangkusasmito menulis, "Mengapa rumusan Piagam Jakarta yang dicapai melalui pelbagai kesulitan dan menguras otak dan energi para pemimpin nasional kita, berubah dalam beberapa menit saja dalam rapat Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia pada 18 Agustus 1945? Mengapa, Mengapa, dan Mengapa?". Lihat Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: op. cit.,* hal. 48.

[7] Pasal 1 ayat 1 *Kanun Azasy* (konstitusi) Negara Islam Indonesia berbunyi: Negara Islam Indonesia adalah Negara Karunia Allah Subhanahu wa Ta'ala Kepada Bangsa Indonesia. Pasal 1 ayat 3 berbunyi: Negara menjamin berlakunya Syari'at Islam di dalam kalangan kaum Muslimin. Lihat B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia,* Pt. Grafiti Press, Jakarta, 1985, hal. 269.

secara damai melalui musyawarah, setelah Pemerintah Pusat pada tahun 1959 memenuhi tuntutan rakyat Aceh dan memberikan status Daerah Istimewa pada Provinsi Aceh melalui Keputusan Perdana Menteri RI Nomor 1/Missi/1959 pada tanggal 26 Mei 1959.

Puncak perdebat dari upaya formalisasi Syariah Islam sesungguhnya dapat kita lihat dari upaya partai-partai Islam yang memperdebatkan Piagam Jakarta di Sidang Konstituante pada tahun 1959. Karena berlarut-larutnya perdebatan mengenai status Piagam Jakarta, Soekarno pada akhirnya mengeluarkan sebuah Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959 yang menyatakan kembali ke UUD 1945 dan membubarkan konstituante. Dalam pembukaan dekrit ini, dikatakan bahwa "Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945 dan merupakan bagian integral dari UUD 1945".[8]

Setelah dekrit diterbitkan, perdebatan masih terus berlangsung, sebagian politisi menganggap bahwa adanya kata menjiwai menunjukkan bahwa Piagam Jakarta masih eksis, sementara sebagian ulama maupun politisi mengatakan bahwa kata menjiwai tidak berarti Piagam Jakarta eksis. Ia hanya memberikan spirit saja.

Meskipun Piagam Jakarta tidak menjadi bagian konstitusi negara, bukan berarti syari'ah Islam tidak bisa masuk dalam peraturan perundangan yang berlaku di Indonesia, tetapi proses formaslisasi syariat Islam masih terus berlungsung dengan diundangkannya [1] Undang-undang Nomor 1 Tahun 1971

[8] Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Geneologi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20,* Mizan Pustaka, Bandung, 2005. hal. 419.

tentang Perkawinan, [2] PP Nomor 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan, [3] Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, [4] Inpres Nomor 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, [5] Undang-undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan Nasional yang mengizinkan beroperasinya Bank Syari'ah, yang diamandemen oleh Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998, [6] Undang-undang Nomor 17 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji, dan [7] Undang-undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.[9]

Puncak jilid dua dalam upaya formalisasi syari'at Islam atau lebih tepatnya memasukkan teks "Piagam Jakarta" ke dalam konstitusi negara kembali menguat pasca reformasi 1998 semenjak Sidang Tahunan MPR tahun 2000-2002, meskipun pada akhirnya juga mengalami kegagalan.

Setelah usaha mengembalikan teks Piagam Jakarta dalam proses amandemen Undang-undang Dasar 1945 tersebut mengalami kegagalan, kini beberapa kelompok Islam mengambil jalan lain, yakni berkolaborasi dengan lembaga legislatif dan eksekutif di daerah untuk menerbitkan Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa Syariah Islam. Hasilnya cukup meyakinkan, kini sejumlah daerah telah menerbitkan perda bernuansa syariah Islam. Perda syariat menurut Rumadi bisa dikatakan sebagai salah satu tahapan dari rangkaian formalisasi syariat di Indonesia. Mengenai tahapan penerapan syariah ini,

---

[9] Khamami Zada, *Perda Syariat: Proyek Syariatisasi yang Sedang Berlangsung",* Tashwirul Al-Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Lakpesdam NU, Edisi No. 20 Tahun 2006. hal. 12.

Rumadi mengemukakan bahwa ada lima tahapan penerapan syariah yang berjalan di Indonesia. *Pertama,* melalui hukum keluarga, seperti perkawinan, perceraian dan kewarisan. *Kedua,* melalui hukum ekonomi dan keuangan, seperti perbankan Islam dan zakat.

Ketiga, melalui praktik-praktik keagamaan (ritual), seperti kewajiban mengenakan jilbab bagi wanita muslim, pelarangan resmi hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam seperti alkohol atau perjudian. Jika level satu dan dua berlaku untuk nasional, maka level ketiga ini berlaku di daerah melalui perda yang sekarang banyak berjalan.

Keempat, melalui penerapan hukum pidana Islam, terutama bertalian dengan jenis-jenis sanksi yang dijatuhkan bagi pelanggar. Rumadi menduga, isu penerapan hukum di Indonesa mengarah pada level ini. Sehingga cita-citanya tidak akan berhenti pada level pertama dan kedua. *Kelima*, penggunaan Islam sebagai aturan dan sistem pemerintahan daerah.

Dari gambaran tahapan penerapan syariah Islam ini menyiratkan bahwa keberhasilan penerapan syariah di tahap ini tidak menutup kemungkinan akan mendorong pendukung syariah untuk memasuki tahap pelaksanaan syariah lebih jauh lagi.[10]

Agenda strategis dari pembuatan Perda Syari'ah Islam tidak lain adalah untuk mendirikan negara Islam. Jika Perda Syari'ah Islam sekarang ini menjadi kecenderungan di setiap

[10]Lihat: http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/270/52/

daerah, maka dalam setahap lagi daerah-daerah lain juga akan memberlakukan syari'ah Islam secara totalistik *(kaffah)*. Dengan demikian, bukan tidak mungkin, di level nasional, Pancasila hanya menjadi dasar konstitusi. Sementara di level daerah, perda syari'ah yang diberlakukan. Ini sebuah tragedi, yakni daerah mengepung pusat. Inilah yang disebut negara Islam sesungguhnya. [11] Jika hal itu benar-benar menjadi kenyataan, tinggal menunggu saatnya Pancasila diganti ideologi Islam. Maka lengkaplah sudah, Indonesia yang dikenal sebagai negara yang pluralistik dan berideologi Pancasila, berubah menjadi negara Islam yang monolitik.

B. Kontribusi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia

Pada dasarnya pemuka–pemuka agama di Indonesia dengan semangat nasionalnya ingin membangun hukum Islam dengan mencoba melepaskan diri dari ide hukum kolonial Belanda, yang ternyata tidak mudah. Periode ini berawal

---

11Kendati penerapan Perda-perda ini masih dilakukan dalam skala yang terbatas, yakni baru pada tataran moral, pendidikan dan keterampilan beragama, namun *trend* ini menunjukkan bahwa ada sebuah usaha sistematik yang dilakukan kelompok tertentu yang bertujuan mendorong formalisasi syariah di Indonesia. *Trend* formalisasi syariah melalui Perda ini tidak bisa dilihat secara terpisah antara satu daerah dengan daerah lainnya, karena semuanya memiliki saling keterkaitan. Sebab, ada kesamaan ciri dalam pola gerakan di setiap daerah dalam mendorong formalisasi syariah, mulai dari aktor yang terlibat dan kolaborasinya dengan elit lokal, sampai pada muatan substansinya yang hampir serupa.

dengan keyakinan bahwa substansi hukum rakyat yang selama ini terjajah akan dapat diangkat dan dikembangkan secara penuh menjadi substansi hukum nasional. Namun yang terjadi di alam kenyataan adalah bahwa segala upaya itu harus melalui proses realisasi yang ternyata tidak sederhana. Kesulitan itu timbul bukan karena keragaman hukum rakyat yang tidak terumus dengan begitu eksplisitnya, akan tetapi memang pengelolaan sistem hukum modern yang meliputi tata organisasi, prosedur–prosedur dan asas–asas doktrin pengadaan dan sekaligus penegakannya yang merupakan warisan Belanda dan untuk merombaknya memakan waktu yang cukup panjang. Penasihat dan penganjur hukum Islam dan eksponen–eksponen hukum adat telah lama menjajagi kemungkinan untuk masuk dan mengangkat sistem hukum pilihan mereka sebagai hukum Nasional.[12]

Memang perlu diakui bahwa selama Orde Baru tidak ada undang–undang (UU) yang menyedot aspirasi masyarakat Islam Indonesia dan mengusulkannya kepada pemerintah sekaligus memerintahkan pemerintah untuk meminta DPR membicarakan undang-undang tersebut, hasilnya adalah seperti yang ada sekarang ini yaitu UU No.1 tahun 1974 tentang Perkawinan dan UU No.7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Kedua UU tersebut melibatkan dua Menteri Agama RI, yaitu Mukti Ali (1971–1978) dan Munawir Sjadzali (1983 –1993) tetapi dalam situasi politik yang berbeda. Tekanan politik dan

[12] Sutandyo Wingjosoebroto, *Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional, Dinamika Politik Dalam perkembangan Hukum Di Indonesia,* (Jakarta ; Rajawali Press, 1994), hlm. 190.

psikologis yang dihadapi keduanya sangat berbeda. Mukti Ali harus dihadapkan pada arus kuat umat Islam yang menentang misinya, sedangkan Munawir Sjadzali mendapat dukungan kuat dari arus umum umat Islam sambil menghadapi tekanan dan menjadi bulan–bulanan sekelompok kecil orang melalui media masa.[13]

Politik unifikasi dan kodifikasi terutama yang menyangkut UU Perkawinan mengacu kepada GBHN tahun 1973. Di sana ditegaskan tentang tata cara untuk melakukan unifikasi dan kodifikasi dalam bidang–bidang tertentu. Dengan unifikasi berarti bahwa produk sesuatu hukum atau UU berlaku secara sama untuk semua penduduk.

Memang tidak semua ahli hukum setuju dengan politik kodifikasi dan unifikasi tersebut. Koesnoe misalnya, menganggap bahwa politik hukum yamg seperti itu sebenarnya tidak sesuai dengan kondisi masyarakat yang sangat plural dan telah memiliki aneka ragam hukum perdata adatnya. Paham kodifikasi kata Koesnoe didasarkan pada ajaran legisme yang tidak cocok dengan realitas masyarakat Indonesia.[14]

Berdasarkan garis politik hukum seperti itulah pada tahun 1973 pemerintah menyampaikan satu rancangan UU Perkawinan, yang telah lama mendapat desakan dari semua pihak (umat Islam), namun kenyataannya dalam RUU

---

[13] Affan Ghafar dan M. Mahfud, "Agama dan Masyarakat" dalam *70 Tahun H. A. Mukti Ali,* (Yogyakarta : IAIN Sunan Kalijaga Press 1993), hlm. 113, Pada bab Dua Menteri Agama Dalam Pergumulan Politik Hukum Islam Di Indonesia.

[14] Koesno, "Pokok Persoalan Hukum Kita Dewasa Ini*",* dalam *70 Tahun H. A. Mukti Ali.* (Yogyakarta: IAIN Press 1993). hlm. 114.

Perkawinan mendapat tanggapan dan reaksi keras dari umat Islam itu sendiri, karena dianggap ada beberapa hal yang sangat mendasar dari RUU tersebut yang bertentangan dengan aqidah Islam. Minimal ada beberapa hal yang sangat tidak disetujui oleh umat Islam. Menurut tulisan M. Mahfud, ada tujuh point yang sangat mengganjal, yaitu pasal 2, 3, 7, 8, 10, 12 dan 13.

Sebenarnya unifikasi telah menjadi kontroversi sejak tahun 1930, yang waktu itu pemerintah Hindia Belanda dalam ordonansi tahun 1937 melarang poligami. Van Vollen Hoven (ahli hukum adat) mengingatkan kepada pemerintah Kolonial Belanda agar tidak sembarangan melaksanakan unifikasi terhadap hukum perdata. Van Vollen Hoven berpendapat bahwa upaya unifikasi menyebabkan hukum tersebut tidak akan hidup dalam masyarakat, jika mau hidup maka hukum itu harus sesuai dengan rasa keadilan dan kesadaran hukum di dalam masyarakat yang bersangkutan.

Dalam pembahasan awal telah penulis singgung mengenai perjuangan orang–orang Islam dalam mewujudkan UU Perkawinan, dan dalam UU tersebut dikehendaki adanya unifikasi terbatas,[15] hal ini dikarenakan bahwa Indonesia terdapat pluralitas agama yang di sahkan oleh pemerintah. Pertimbangan adanya UU Perkawinan juga didasarkan pada beberapa hal, ada berlakunya beberapa hukum perkawinan di

[15] Unifikasi terbatas disini dikehendaki oleh ISWI dalam simposium 29–1–1972. Maksudnya adalah dlam UU tersebut diadakan kesatuan kententuan–ketentuan didalam perkawinan dengan memberi tempat kepada kekhususan–kekhususan yang di izinkan oleh agama masing–masing, Lihat H. Arso Sosroatmodjo, *Hukum Perkawinan Di Indonesia,* hlm. 21- 22.

masyarakat kita sebelum lahirnya UU Perkawinan. Seperti kita lihat pada waktu itu ada beberapa agama dan golongan, yaitu Islam dan Non Islam serta warga negara Indonesia asli dan tidak asli

Sesuai dengan landasan falsafah Pancasila dan UUD 1945, maka UU ini di satu pihak harus dapat mewujudkan prinsip – prinsip yang terkandung dalam Pancasila dan UUD 1945. Di lain pihak harus dapat pula menampung segala kenyataan yang hidup dalam masyarakat dewasa ini. Demikian juga dalam UU Perkawinan termuat adanya prinsip– prinsip perkawinan yang sesuai dengan perkembangan dan tuntutan zaman.[16]

Adapun pembicaraan mengenai UU Peradilan Agama, menurut sejarah lahirnya sangat berbeda dengan UU Perkawinan No.1 tahun 1974. Pernyataan Presiden Suharto maupun

Munawir Sjadzali dalam berita di media massa, bahwa lahirnya UUPA karena untuk merealisasi ketentuan pasal 10 UU No. 14 tahun 1970, bahwa Peradilan Agama adalah salah satu dari empat lingkungan Peradilan Agama yang ada di Indonesia. Dan Munawir sendiri menambahkan bahwa Peradilan Agama itu sendiri ada sejak zaman Hindia Belanda yaitu saat Indonesia belum merdeka.

Sebenarnya untuk mencari pijakan konstitusional bagi eksistensi Peradilan Agama di Indonesia, harus dikaitkan antara Pancasila dengan dasar–dasar lainnya yang dapat memberikan pembenaran konstitusional, dan di sini paling tidak ada 3 dasar

[16] Lihat penjelasan UU No. 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan, pada penjelasan umum.

konstitusional bagi UUPA di Indonesia, yaitu Pancasila, Dekrit Presiden dan Pasal II aturan peralihan UUD 1945. Lalu di sini perlu ditegaskan lagi mengapa antara RUU Perkawinan dan RUUPA dianggap sebagai suatu hal yang sangat kontroversial, bahkan kedua Menteri Agama pada saat itu menganggap sebagai kado bagi umat Islam yang bertolak belakang (Mukti Ali menyajikan kado yang sangat meresahkan, sedangkan Munawir Sjadzali membawa kado yang menyenangkan). Hal ini sebenarnya dibedakan karena rentang waktu dan perkembangan politik, terutama adanya kecurigaan. Dan sebagai persoalannya adalah karena pada masa Mukti Ali menjadi menteri, hubungan pemerintah dengan Islam saling curiga dan tidak harmonis, sedangkan pada masa Munawir Sjadzali (terutama periode kedua) pemerintah sudah melakukan politik akomodasi terhadap Islam sehingga antara Islam dan pemerintah berada dalam suasana mesra.

Sekarang yang menjadi pertanyaan adalah mengapa saling terjadi politik akomodasi tersebut. Jawabannya dapat dilihat dari dua sudut, yaitu sudut umat Islam dan sudut pemerintah. Dari sudut pemerintah politik akomodasi dilaksanakan karena minimal tiga alasan, yaitu pertama pemerintah sudah menganggap bahwa Islam adalah bukan kekuatiran politik yang dapat mengancam stabilitas nasional, kedua pemerintah memerlukan dukungan umat Islam yang merupakan kelompok mayoritas dan ketiga adalah agar pemerintah lebih mengatur umat Islam. Sedang dari sudut umat Islam sikap akomodasi dilakukan karena alasan–alasan: pertama umat Islam memiliki akses yang cukup dalam pengambilan

kebijaksanaan nasional, sehingga Islam tidak lagi menjadi pemain politik pinggiran, kedua memberikan imbalan kepada pemerintah atas kebijaksanaannya yang sudah mulai memperhatikan Islam atau minimal tidak memusuhi Islam.

Satu hal yang perlu dicatat, bahwa kegaduhan politik di Indonesia senantiasa dapat diselesaikan setelah munculnya sikap dan pernyataan dari Presiden Suharto, baik kemelut RUU Perkawinan maupun RUUPA dapat selesai setelah adanya arahan dari Presiden Suharto. Kunci penyelesaian RUU Perkawinan adalah sistem lobying Majelis Sura PPP dengan Presiden dan mulusnya RUUPA terjadi setelah Presiden Suharto memberikan jaminan bahwa RUUPA adalah konstitusional dan tidak ada kaitannya dengan Piagam Jakarta. Kenyataan ini paling tidak memberikan dua arti, pertama bahwa selama Orde Baru agenda atau arahan politik nasional sangat didominasi oleh Presiden Suharto, dalam arti sang presiden menjadi kunci utama dalam setiap agenda politik. Kedua aspirasi politik di Indonesia lebih efektif dilakukan melalui forum lobying dan artikulasi kepentingan lebih efektif bila dilakukan oleh ormas–ormas daripada dilakukan oleh orpol–orpol, dalam hal yang terakhir ini kita dapat mencatat peran ICMI, Muhammadiyah, NU, dan berbagai ormas lainnya.[17]

Sekalipun dua undang–undang yang berwarna Islam telah dimiliki bangsa Indonesia, namun bukan berarti bahwa perjuangan politik umat Islam berhenti di situ juga. Mengingat

bahwa lapangan kajian hukum Islam semakin kesini semakin kompleks, terutama dalam menghadapi era globalisasi,

[17] Ibid. hlm. 128 – 129.

maka ada upaya–upaya ke arah pembentukan undang–undang yang mendekati ke arah praktik aqidah Islamiyah. Wujud undang–undang memang tidak semudah laksana orang membalik telapak tangan, akan tetapi harus melalui organisasi, prosedur dan penerapan. Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan salah satu contoh hasil perjuangan umat Islam dalam rangka menegakkan hukum Islam dan sekaligus sebagai kontribusi terhadap hukum nasional. Kita akan bertanya apa dan bagaimana Kompilasi Hukum Islam itu. Berbicara tentang KHI bukan hanya sekedar mengetahui kepanjangannya, akan tetapi jauh lebih dari itu bahwa dalam KHI terdapat berbagai aspek yang perlu diketahui dan dipahami agar dapat menempatkan, melihat dan menilai KHI secara profesional. KHI pada prinsipnya lahir karena ada beberapa faktor yang melatarbelakanginya, yaitu berdasarkan pengamatan dan pernyataan dari praktek kehidupan bermasyarakat. Akan tetapi jauh lebih dari itu ada beberapa faktor yang penting adalah bahwa MA dan Depag ingin mewujudkan : 1. Tata hukum Islam yang positif dan sistematis. 2. tata hukum Islam dimaksud minimal memuat hukum perkawinan, waris, hibah, wasiat dan wakaf. Selain itu juga ada faktor pendorongnya seperti : pertama keyakinan umat Islam, bahwa masalah hukum keluarga dan warisan erat sekali dengan masalah aqidah. Realisasinya masyarakat akan mudah patuh bila dihadapkan dengan persoalan yang menyangkut dirinya, sekalipuan dalam bidang ibadah banyak yang mengabaikan. Kedua banyak putusan PA yang sangat fluktuatif dan disparitas.[18] Ketiga

mempercepat taqrib baina umah, hal ini dimaksudkan agar di antara umat Islam Indonesia saling ada pendekatan paham,

pengertian dan pengalaman di bidang hukum Islam. KHI diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam rangka mempersempit jurang khilafiyah antar umat Islam dalam hukum keluarga (perkawinan, warisan, hibah dan wakaf). Keempat menyingkirkan faham frivat affair, hal ini dikarenakan selama ini ada kesalahpahaman umat Islam itu sendiri yang menganggap bahwa hukum Islam adalah urusan pribadi dengan Tuhan. Padahal sesungguhnya syari'ah sebagai total sistem mempunyai sub sistem yaitu masalah ubudiyah dan mu'amalah, dalam masalah mu'amalah inilah tidak bisa dipisahkan antara pengaturan, penerapan, pengembangan dan pelaksanaan dari campur tangan penguasa.

Kegigihan umat Islam dalam merumuskan KHI adalah merupakan terobosan ke jalur formal perundang–undangan. Metode yang diterapkan lebih cenderung kompromistis,[19] penekanan obyeknya adalah nilai–nilai hukum adat yang berhadapan dengan syari'ah. Prinsip penerapan hukum dalam KHI ini diibaratkan spiral, yang pada suatu saat bisa dikembangkan dan bisa dipersempit, tetapi tetap mengacu

---

[18] *Fluktuatif* adalah dalam kasus yang sama, lain putusan hari ini dan lain putusan hari esok dan hari kemarin, *disparitas* adalah dalam kasus yang sama terjadi perbedaan antara putusan hakim yang satu dengan hakim yang lain. Lihat Yahya Harhap, *Sosialisasi KHI,* makalah diseminarkan pada tanggal 5 – 6 September 1994.

[19] Kompromistis disini diartikan menyelesaikan perbedaan dan perselisihan antar dua pihak melalui saling pengertian, bandingkan The Gloriel Internasional Dictionary, Incorperated Danbemry, Conecticul, Volume One, hlm. 274.

kepada dalil asal (nash). Landasan berikutnya adalah penerapan hukum yang berorientasi maslahat.

Sekalipum belum berwujud UU, namun KHI merupakan jalan pintas dengan prinsip bentuk perundang–undangan manapun yang akan diterapkan KHI tidak menjadi masalah, yang penting cipta dan wujudkan dahulu, masalah formalnya adalah urusan nanti setelah terwujud. Dan syukur bentuk formalnya adalah Inpres No.1 tahun 1991.

Formalisasi hukum Islam dalam hukum perdata (khususnya hukum keluarga) bisa terwujud. Meskipun masih harus dikaji ulang sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman. Oleh karena itu dalam kajian pidana tentu bukan hal yang mustahil untuk dapat diformulasikan ke dalam hukum di Indonesia. Hanya model dan bentuknya yang perlu adanya kajian lebih lanjut.

C. Kontribusi Hukum Pidana Islam dalam Pembentukan Hukum Nasional

Ada dua hal mendasar yang berkaitan dengan pemikiran mengenai tindak pidana. *Pertama* ialah apakah sesugguhnya yang disebut dengan tindak pidana itu?. *Kedua,* apakah yang harus dijadikan dasar untuk menilai bahwa suatu perbuatan itu merupakan tindak pidana ?(masalah *asas legalitas)*.

Dalam prespektif Islam, setiap perbuatan (apapun dan dilakukan oleh siapapun) yang mendatangkan *mafsadat*/*madlarat* serta menghalangi terwujudnya *maslahat* bagi kehidupan manusia, pada prinsipnya adalah dilarang

(maksiat). Karena perbuatan yang demikian ini bertentangan dengan tujuan inti di syari'atkannya hukum Islam.[23)] Dalam bahasa hukum, pelarangan terhadap suatu perbuatan yang tercela/terlarang tersebut sering dikenal dengan istilah *tindak pidana* atau menurut terminologi hukum pidana Islam biasa disebut dengan istilah *jarîmah*. Yakni larangan-larangan syara yang diancam oleh Allah dengan hukuman had atau t*a'zîr*.[20] Ahmad Hanafi menyatakan bahwa *'illat hukum* atau dasar filosofi yang melatar belakangi ditetapkannya suatu perbuatan sebagai tindak pidana (*jarîmah*) menurut Islam adalah karena perbuatan tersebut merugikan kepada tata aturan kehidupan masyarakat, atau kepercayaan-kepercayaannya, atau merugikan anggota-anggotanya (sebagai individu), atau harta-harta benda miliknya, atau nama baiknya, atau perasaan-perasaannya atau pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan lain menurut standar moralitas agama yang harus dihormati dan dipelihara.[24)] Dengan kata lain, perbuatan dianggap jarimah dalam Islam jika perbuatan tersebut bertentangan dengan *al-*

---

23) Tujuan inti pensyari'atan hukum Islam sebagaimana telah dikemukakan terdahulu adalah *"dar'ul mafāsid muqadam ala al-jab al-masalih"*. Yaitu untuk mencegah terjadinya mafsadah lebih utama daripada menarik maslahah. Asjmuni A. Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqhiyah, (*Jakarta: Bulan Bintang, 1968), 38.

20Abd Qadir Awdah, *at-Tasyrî al-Jinā'î al-Islami,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), I: 66.

24) Ahmad Hanafi, *Asas-Asas Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1968). hlm.2. lihat juga Al-Imam Muhammad Abū Zahrah dalam bukunya berjudul *Al-Jarîmah Wa al-'Uqūbah fîFiqh al-Islām,*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabie, h, 1976), hlm. 23.

akhlaq al-karimah.[21] Dengan kata lain, perbuatan tersebut menghalangi tercapainya tujuan syara'. Sebagaimana dijelasklan oleh Abd Wahab Khalaf, tujuan umum disyari'atkan hukum Islam adalah untuk merealisir kemaslahatan umat.[22] Sebab perbuatan merusak tata kehidupan masyarakat, anggota-anggotannya, harta miliknya kehormatan, merupakan sifat *destruktif* (ada unsur *mafasid*nya). Tindak pidana menurut Islam ialah perbuatan yang apabila dilakukan atau tidak dilakukan seseorang bisa menimbulkan mafsadat/dlarar/bahaya bagi kehidupan manusia baik sebagai individu maupun sebagai anggota suatu komunitas/masyarakat.

Adapun pelarangan terhadap perbuatan yang menimbulkan *mafsadat/dlarar* di atas ruang lingkupnya mencakup baik mafsadah yang mengenai diri si pelaku perbuatan maupun apalagi yang mengenai diri orang lain. Hal ini sesuai denga ajaran Nabi Muhammad S.A.W yang dalam salah satu haditsnya menegaskan:

لا ضرر ولا ضرار

"Janganlah melakukan perbuatan yang bisa membahayakan dirimu sendiri dan membahayakan orang lain".[23]

Berpijak pada konsep tentang hakekat tindak pidana di atas, terlihat bahwa menurut pandangan Islam dihadirkannya

---

[21]Abd Qadir Awdah, *at-Tasyrî...*: 69.

[22]Abd Wahab Khalaf, *Ilm Uşūl al-Fiqh*, (Mesir: Dār Qalam, 1990), hlm. 198.

[23]Imam At-Turmuzi, *Sunan At-Turmuzi*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1972), no hadis 2471. Asjmuni A. Rahman*, Qa'idah-qa'idah Fiqh,*(Jakarta:Bulan Bintang, 1968), 97.

hukum pidana sebagai salah satu norma pengatur kehidupan manusia tidaklah semata-mata untuk tujuan melindungi kepentingan yang bersifat publik. Tetapi juga untuk perlindungan terhadap kepentingan-kepentingan yang bersifat individual. Oleh karena itu, sebagaimana yang tercermin dalam konsep kisas misalnya, penegakan hukum terhadap perbuatan pembunuhan atau penganiayaan tidak saja merupakan wilayah kewenangan mutlak dari aparat negara (sebagai wakil publik), tetapi juga menjadi kewenangan korban atau keluarga korban (sebagai individu). Bahkan apabila korban atau keluarga korban ini menghendaki pemaafan terhadap pelaku tindak pidana (tidak menuntut kisas), maka aparat negarapun harus mengikuti dan merealisasikan sikap korban tersebut menjadi putusan hukum.[26)] Konsep demikian adalah cermin dari ajaran hukum pidana Islam yang *victim oriented*.

Konsep Islam tentang tindak pidana di atas, kirannya sangat urgen untuk diimplementasikan dalam penyusunan RUU KUHP Nasional mendatang. Sebab dalam RUU tersebut, pemikiran yang berkait dengan tindak pidana mengandung

---

26) Ajaran Islam tentang kisasyang bisa "*direduksi*" oleh lembaga "*maaf*" di atas dapat dicermati dari ketentuan Q.S. Al-Baqarah : 178 (...*Faman'Ufiya lahuu Min Akhiihi Syai'un ....al-'ayah**)***. Demikian hadits nabi riwayat Anas bin Malik yang menyatakan bahwa : *Maa Ra'aitu Rasulullahi Rufi'a ilaihi Syai'un fi Qisasn illa umira bihii bil'afwi*. Artinya , sepengetahuan saya setiap ada perkara kisas dilaporkan kepada Rasulullah SAW, maka beliau selalu memerintahkan agar dimaafkan. Penjelasan lebih jauh mengenai konsep ini antara lain dapat dilihat dalam Samikh Sayyid Jaad, *Al'Afwu 'anil 'Uquubati fil Fiqhi al-Islamie wal-Qonuni al-Wadl'ie*, (Jeddah: Darul 'Ilmi, 1983. Lihat Ahmad Fathi Bahansi, *Al-Qisas fi-al-Fiqi al-Islami*, (Kairo: as-Syirkah al-Arabiyyah at-Tiba'ah wan-Nasyr, 1964), hlm. 238.

suatu kelemahan konsep. Kelemahan yang dimaksud khususnya ialah yang berhubungan dengan masalah dasar, yakni penilaian untuk menetapkan apakan suatu perbuatan merupakan tindak pidana atau bukan. Sebagaimana termaktub dalam rancangan pasal 1 ayat (1) dan (3), terlihat bahwa dalam masalah di atas selain berpijak pada peraturan perundang-undangan tertulis (legaliatas formil), RUU KUHP mendatang juga merujuk pada keberadaan hukum tak tertulis yang terdapat di dalam suatu masyarakat (legalitas materiel). Syaratnya ialah sepanjang hukum tak tertulis (adat kebiasaan) tadi benar-benar hidup dan diyakini sebagai suatu pandangan/perilaku dalam masyarakat tersebut.[27)] Kelemahan dari konsep legalitas materiel yng demikian ini adalah terletak pada kemungkinan bisa berubah-ubahnya pandangan masyarakat yang berpijak pada realitas kebiasaan tadi. Karena dinamika masyarakat yang dipengaruhi oleh berbagai faktor (seperti pembangunan, globalisasi dan berbagai faham/ideologi yang mendasari misalnya modernisme, hedonisme, pragmatisme dan lain-lain yang di dalam praktik kadangkala dimaknai secara salah), biasanya justru sering

---

27) Pasal 1 ayat (1) RUU KUHP Rancangan tahun 2008 yang diterbitkan secara terbats oleh Dirjen KUMDANG Departemen Hukum dan Perundang-undangan RI menegaskan bahwa :*"Tiada seorangpun dapat dipidana atau dikenakan tindakan, kecuali perbuatan yang telah dilakukan tadi ditetapkan sebagai tindak pidana dalam perturan perundang-undangan yang berlaku pada saat perbuatan itu dilakukan"*. Sedangkan pasal 1 ayat (3)-nya menegaskan bahwa: "Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) *tidak mengurangi berlakunya hukum yang hidup atau hukum ada* yang menentukan bahwa menurut adapt setempat seseorang patut dipidana walaupun perbuatan tersebut tidak diatur dalam peraturanj perundang-undangan.

menjadi penyebab bagi berubahnya pandangan masyarakat mengenai suatu norma. Akibatnya, nilai dalam suatu masyarakat misalnya mengenai perbuatan zina yang sebelumnya menurut adat setempat dipandang sebagai hal yang tabu/tercela, karena permissivisme yang meluas bukan mustahil perbuatan tersebut akan dianggap sebagai hal biasa/wajar/tidak tercela. Jika demikian halnya maka hukum yang didasarkan pada pandangan masyarakat akan menjadi labil serta tidak dapat memenuhi fungsi filosofisnya sebagai *social engineerig*, bahkan tidak mustahil justru hukumlah yang akan selalu mengikuti kearah mana perubahan masyarakat sedang terjadi, bukan mengarahkannya.

Masalah di atas sesugguhnya dapat diantisipasi apabila RUU KUHP mendatang menggunakan konsep hukum tak tertulis yang berpijak pada nilai-nilai moralitas agama (sebagaimana diajarkan Islam) dalam memandang suatu problem sosial. Sebab nilai moralitas agama relatif standard dan absolute sehingga produk hukum yang berpijak padanya relatif akan stabil dan bisa menjadi pembimbing serta pengarah bagi perubahan sosial yang terjadi. Oleh karena itu rumusan harus jelas:

a. Perbuatan seseorang dianggap melanggar hukum jika ada ketentuan undang-undang yang melarangnya.
b. Pengeculian point a berlaku bagi perbuatan yang dianggap oleh moral agama bertentangan (perbuatan tersebut bertentangan dengan *al-akhlak al-karimah).*

Hal lain dari ajaran Islam mengenai tindak pidana yang penting untuk diimplementasikan dalam penyusunan RUU

KUHP mendatang ialah yang berhubungan dengan ajaran tentang *asas retro aktif (la raj'iyah fi tasyrî'î al-jinā'î)*. Asas ini merupakan penyimpangan terhadap prinsip asas legalitas. Secara inti asas retro aktif mengajarkan bahwa suatu aturan hukum yang baru dibuat dan ditetapkan, dapat diberlakukan secara surut terhadap hal-hal atau perkara yang diatur di dalamnya yang telah terjadi sebelum aturan hukum tersebut ada.[24]

RUU KUHP mendatang, konsep retro aktif sebenarnya sudah dirancang pengaturannya. Namun pengaturan tersebut masih sangat terbatas yakni hanya pada masalah terjadinya perubahan perundang-undangan, dimana hukum yang baru (sebagai hasil perubahan) dapat diberlakukan secara surut kepada kasus pidana seorang terdakwa sepanjang dinilai akan lebih menguntungkan baginya dibanding memberlakukan hukum lama yang telah dirubah (rancangan pasal 2). Hal ini artinya dalam masalah hukum yang baru sama sekali ada, sesuai prinsip asas legalitas, konsep KUHP mendatang tetap tidak membenarkan berlakunya hukum tersebut secara surut.[28)]

Hal di atas berbeda jika dilihat menurut prespektif Islam. Disamping mengakui dan mengajarkan konsep retro aktif dalam masalah terjadinya perubahan hukum sebagaimana dijelaskan di atas, berdasarkan praktek nabi Muhammad S.A.W. dalam menjalankan hukum-hukum al-Qur'an, yaitu dalam kasus *jarimah al-hirabah dan jarimah al-Qaźf* (*Q.S. Al-Māidah:*

[24]*Ibid*. hlm.127.

[28)] Rancangan Pasal 2 khususnya ayat (1) RUU KUHP Tahun 2008

ayat (33) dan An-Nur: ayat (4) secara eksplisit Islam juga mengakui dan mengajarkan asas retro aktif dalam masalah hukum yang baru sama sekali ada. Namun demikian aplikasi dari asas yang dalam hukum pidana Islam sering disebut dengan istilah *la raj'iyah fî tasyrî'i al-jinā'î,* ini memang harus memperhatikan syarat-syarat pokoknya, sehingga oleh karena itu ia harus "dibaca" sebagai asas pengecualian. Hal ini dapat diberlakaukan dalam Islam dengan pertimbangan, disamping jarimah itu dianggap berat, juga jika ia dibiarakan akan mengganggu ketentraman dan kestabilan tatanan masyarakat[25]. Adapun di antara syarat pokok tersebut yang paling penting adalah bahwa: perkara yang terjadi sebelum suatu aturan hukum ada (dan setelah ada hukum itu akan diterapkan terhadap perkara tadi), harus benar-benar merupakan perkara yang sangat serius dan membahayakan masyarakat luas di mana kepentingan demi terciptanya kebaikan bersama perkara tersebut memang menghendaki penyelesaian hukum secepatnya". Konsep tentang syarat pemberlakuan asas retro aktif yang demikian ini dapat disimpulkan melalui penelusuran terhadap *back ground* historis dari turunnya kedua ayat hukum al-Qur'an di atas yang kemudian diterapkan nabi secara surut dalam peradilan kasus *qaźf* (fitnah) dan *hirābah* (perampokan). Praktek nabi ini sesuai dengan komitmen Islam terhadap konsep hukum dan prakteknya yang bertujuan inti *maṣlahah*

[25]A. Hanafi, *Asas*-...hlm 86.

(menciptakan kebaikan) dan mencegh *mafsadah* (kerusakan) dalam kehidupan manusia.[29)]

Berdasarkan paparan di atas, maka sepanjang RUU KUHP mendatang ingin mengidealkan bangunan hukum yang bertujuan menciptakan mashlahah dan mencegah mafsadah sebagai komitmen, ada baiknya pula mengadopsi pemikiran Islam tentang pengakuan dan penerapan asas retro aktif di atas sebagai suatu kebijakan eksplisit (di luar ketentuan rancagan pasal 2 yang telah ada sekarang). Sebagaimana yang terjadi di barat dengan kasus Van Der Lubbe, seorang berpaham komunis berkebangsaan Belanda harus dihukum mati karena membakar gedung parlement di Jerman tahun 1933. Sementara undang-undang di Jerman tidak mengatur hukuman mati tentang kejahatan dimaksud. Mengingat undang telah dibentuk kemudian, hal dapat dikatakan sebagai pemberlakuan surut. Di Belanda juga telah terjadi penyimpangan pada dekadi perang dunia ke II. Di mana para penjahat perang baru diadili pada tahun 1947 semnetara pelanggaranya dilakukan tahun 1939-1942.[26] Terlebih lagi mengingat bahwa dalam berbagai peradilan internasional sekarang, asas retro aktif (khususnya dalam arti memberlakukan seacra surut terhadap hukum yang benar-benar baru ada), kenyataannya cenderung telah menjadi praktek yang diakui keberadaannya (seperti yang terjadi pada

---

[29)] Ali Aş-Şabuni, ***Rawai'ul Bayan:Tafsîr Ayat Al-Ahkām***", I: 545-547 dan Jilid II: 55-76,(Damaskus: Dār al-Ihya at-Turasi al-'Arabi, 1970; As-Sayyid Al-Jamily, ***Asbāb An-Nuzūl:, (***Beirut: Dār Al-Kitabi Al-'Arabi , 1968),hlm. 158-159.

[26]Mas'ad Ma'sum, *Asas-asas Hukum Pidana,* diktat hlm. 86.

Mahkamah Internasional untuk kasus perang Balkan, Khmer Merah, Ruwanda dan lain sebagainya). Tentu saja kecenderungan internasional demikian ini tidak boleh diabaikan responsinya oleh hukum pidana Indonesia di masa mendatang. Sebab salah satu *background* diadakannya pembaharuan KUHP Indonesia ialah karena adanya alasan keharusan bersifat adaptif.[27]

..

.

[27]Abd Kholiq. *Reformasi Hukum Pidana Indonesia,* dalam Bedah Tesis dan Disertasi di Fak Hukum UII, 2002), hlm. 19-24.

LBMNU
LEMBAGA BAHTSUL MASA'IL
NAHDLOTUL 'ULAMA

BAB VII
PERJUANGAN POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIAAN

A. Sejarah Perjuangan Politik Hukum Islam di Indonesia

Pada mulanya Islam mengembangkan sayapnya melalui daerah pesisiran abad ketiga belas. Ketika itu masyarakat Indonesia terdiri dari kelompok masyarakat yang terpisah dan berdiri sendiri. Kelompok terbesar dan mempunyai tingkat perkembangan yang tinggi adalah di pulau Jawa. Kedatangan Islam menyuguhkan konsep dan prinsip pemersatu, yang memungkinkan masyarakat Indonesia berfikir serba supra lokal. Contohnya gagasan tentang ummat, yakni "paguyuban orang–orang muslim". Konsep–konsep yang disumbangkan Islam kepada masyarakat Indonesia adalah lebih ditonjolkan dalam bidang hukum.[1]

[1] Istilah hukum dalam indonesia modern secara fundamentalis diambil dari bahasa Arab, istilah – istilah itu kadangkala tidak mempunyai persamaan dalam bahasa daerah, sehingga dengan inilah membuktikan pengaruh doktrin, seperti hukum dalam pengertian sehari – hari diartikan sebagai *Hukum Agama* maupun *Hukum Nasional* untuk membedakan adat istiadat setempat. Hukum disini lebih mengarah kepada persoalan bagaimana menata hidup bermasyarakat yang baik sesuai dengan ajaran agama; Daniel S. Lev, *Islamic Courts In*

Islam tidak merombak masyarakat Indonesia, dan Islam memang tidak menentang bentuk–bentuk peradaban yang menerima agama baru. Rakyat Indonesia yang menerima Islam juga tidak begitu saja melepaskan nilai–nilai yang menjadi warisan nenek moyang. Para raja dan penguasa setempat telah memeluk agama Islam, tetapi belum sepenuhnya menjalankan pemerintahan selaras dengan prinsip syari'ah. Dengan beberapa revisi dan bentuk tertentu, cara–cara pemerintahan para raja dan leluhur tetap menjadi unsur yang dominan dalam tata pemerintahan di kala itu. Dalam hal–hal tertentu, nilai–nilai agama lama bahkan tetap menjadi pegangan bagi sebagian para penguasa. Adapun lembaga – lembaga Islam seperti Qada pada waktu itu hanya merupakan satu bagian dari kewenangannya. Memang pengembangan dan pemantapan hukum yang digerakkan oleh umat Islam merupakan problem universal dan dianggap mendesak untuk diperlukan terutama dalam masyarakat yang vacuum dengan prinsip dia mampu berjalan dalam lingkungannya.[2]

Langkah–langkah umat Islam pada masa awalnya mengintegrasikan dirinya dalam masyarakat. Penganutnya pun semakin bertambah dan pada akhirnya terbentuklah suatu komunitas umat Islam dalam masyarakat. Keberadaan umat Islam pada gilirannya memerlukan tatanan dan pemimpin, terutama tempat menyelesaikan masalah secara hukum Islam.

Indonesia, , , Alih Bahasa H. Zaini Ahmad Noeh, *Sejarah Peradilan Agama Islam Di Indonesia*, (Jakarta : PT. Intermasa, 1980),hal. 20.

[2] Yahya A. Muhaimin, "Budaya Politik Dan Pembangunan Hukum Nasional*",* dalam *Politik Pembangunan Hukum Nasional*, (Yogyakarta : UII Press, 1992), hlm. 93

Kondisi inilah yang dalam sejarah perjalanan masyarakat Islam dikenal adanya lembaga *tahkim*, *tauliyah* dari *ahl al–hilli wa al–aqdi* dan *tauliyah* dari ulil amri. Bentuk pemerintahan yang tampak adalah dengan berdirinya kerajaan Mataram di Jawa, terutama ciri dalam menempatkan bidang agama sebagai bagian dari pemerintahan umum. Sebagai bukti peran dan keterlibatan umat Islam, ada jabatan kaum, modin, penghulu naib, penghulu dan penghulu ageng atau kanjeng penghulu. Bahkan Departemen Agama Yang ada pada pemerintahan Republik Indonesia merupakan kelanjutan dan perkembangan dari sistem pelaksanaan tugas pemerintahan di bidang agama semenjak kerajaan Mataram.

Dalam sejarah perjuangan umat Islam bahwa kalangan penghulu tidak pernah berada di garis depan perjuangan Islam, baik dikalangan reformisme–modernisme ataupun dikalangan konservatisme–tradisionalisme. Kesan negatif itu disebabkan karena memang belum banyak dunia ilmu pengetahuan menyoroti peranan kaum penghulu atau pejabat agama ini bagi perkembangan masyarakat dan bangsa Indonesia.

Ormas Muhammadiyah yang dengan ciri khasnya sebagai pergerakan pembaru dan NU sebagai organisasi yang mempertahankan tradisionalisme, Keduanya telah meyakinkan kepada kita bahwa tujuan gerakan mereka adalah sama yakni tegaknya hukum Islam di Indonesia.[3] Dengan demikian Ormas Muhammiyah sebagai pelopor modernisme Islam di Indonesia

[3]James L. Peacoek, *Purifying The Faith: The Muhammadijah Movement In Islam Indonesia,.* (Arisona State University: Monographs In Southeast Asia Studies, 1992), hlm. 74.

adalah bersumber pada Kauman Yogyakarta dengan tokoh–tokoh pejabat lingkungan Pengulon Kesultanan dan Pengulon Pakualaman. K. H. Ahmad Dahlan, seorang pejabat pengulon dengan gelar Ketib Amin dan K. H Abdulah Sajad sebagai Penghulu Dalem Pakualaman pada tahun 1912 mendirikan pergerakkan Muhammadiyah.[4]

Pada perkembangan selanjutnya ormas Nahdatul Ulama menyusul lahir sebagai pergerakan Islam yang dipimpin oleh para ulama dengan mengorbankan diri untuk mendidik putra–putra bangsa sebagai manusia yang beriman dan bertaqwa. Karakteristik yang dicetuskan oleh organisasi NU yang berdiri tahun 1926 adalah sebagai menifestasi dari kebangkitan para ulama yang memimpin pesantren. Kebangkitan tersebut digambarkan sebagai upaya para ulama untuk bersama–sama dengan kelompok lain mendorong munculnya kesadaran Nasional dalam rangka perjuangan menuju kemerdekaan Indonesia.[5] Di samping pada nilai perjuangan umat Islam, NU menekankan diri pada pendirian dan kepemimpinan pesantren, meski bila kita melihat sepintas lalu, ternyata banyak dari kalangan mereka menjadi pejabat Departemen Agama, seperti K. H Masykur yang pernah menjabat Menteri Agama, dan pernah menjadi wakil Ketua DPR/MPR RI.

Kebangkitan umat Islam pra kemerdekaan bisa kita lihat juga pada perjuangan tokoh kita H.O.S. Cokro Aminoto Sebagai

---

[4]Martin Von Bbruinessen, *Tradisi Relasi-relasi: Kuasa Mencari Wacana Baru*, (Yogyakarta:;; LkiS, 1994), hlm. 26.

[5] Slamet Efendi Yusup dkk, "Dinamika Kaum Sntri Menelusuri Jejak Pergolakan Intern NU" dalam *70 tahun H.A. Mukti Ali,*(Yogyakarta: IAIN Press, 1993), hlm. 10

pelopor Serikat Islam (SI) dan sekaligus sebagai aktualisasi aliran Islam dan partai pertama dalam sejarah Indonesia yang bercorak nasional. Salah satu aspek yang menarik dari SI pada periode awal bahwa ia mampu mengidentitaskan dirinya dengan aspirasi politik bumi putra untuk perjuangan kemerdekaan. Dengan perkataan lain denyutan nadi perjuangan SI adalah denyutan nadi rakyat terjajah.[6] Oleh karena itu tidak mengherankan jika pamor SI pada tahun permulaan menjulang tinggi, walaupun di lain pihak ada sebagian pendapat yang menyatakan bahwa Serikat Islam (SI) lebih menitikberatkan perhatiannya kepada gerakan ekonomi dan ke–Islaman, sehingga memiliki tendensi politik yang bercorak revolusioner dan nasionalistis.[7] Kepopuleran partai ini harus menerima saingannya yaitu PKI dan PNI, sehingga pada 1920–an harus mulai mengalami kemunduran.

Ada satu hal yang tidak bisa dielakkan bila berbicara tentang gerakan Islam di Indonesia, yaitu adanya telaah yang bermula dari pandangan dikotomis antara apa yang disebut dengan Islam Modernis dan Islam Tradisionalis. Sebagai contoh adalah NU dan Muhammadiyah, dua ormas besar di Indonesia yang memang mempunyai latar belakang berbeda di kala berdirinya. Muhammadiyah lahir di Kauman Yogyakarta pusat pemikiran dan masyarakatnya dianggap maju sehingga pemikirannya lebih cenderung modernis. Lain halnya dengan NU, berdiri di daerah terpencil Jawa Timur

---

[6] M. Rusli Karim, *Perjalanan Partai Politik Indonesia: Sebuah Potret Pasang Surut,* (Jakarta : Rajawali Press, 1983), hlm. 8.

[7] Ibid, hlm. 17

tepatnya di Tebu Ireng Jombang, sering disebut sebagai aliran tradisional. Ajaran yang dikembangkan kedua ormas tersebut terlihat dalam pendekatan istimbat hukum: Muhammadiyah langsung menggali sumber aslinya (al–Qur'an dan as–Sunah), sedangkan NU tidak mau langsung melainkan berpegang kepada mazhab lewat kitab–kitab fiqh yang ada.[8] Ormas Islam di Indonesia baik Muhammadiyah dam NU lahir dengan tekad para ulama untuk memberikan jawaban kepada berbagai masalah yang muncul di kalangan umat Islam, baik yang bersifat keagamaan, pendidikan dan politik yang berlingkup nasional maupun antar bangsa.

Satu sisi perjuangan yang dilakukan oleh ormas Islam adalah perlawanan kultural terhadap pemerintahan Belanda. Pendidikan di pesantren pada gilirannya dapat dikatakan berhasil dalam mencetak kader kyai dan santri menjadi lapisan masyarakat Indonesia yang sangat anti penjajah. Sikap itu mewarnai dan sekaligus memberikan kontribusi yang sangat tinggi nilainya pada perjuangan menuju kemerdekaan Indonesia. Perjuangan ini semakin tampak dengan rapatnya antara NU, Muhammadiyah, dan Serikat Islam di kala itu. Memang kontak–kontak antara organisasi–organisasi Islam tidak bisa dibendung, apalagi umat Islam sadar dan tahu bahwa kekuasaan Belanda pada saat itu secara terus-menerus dipakai untuk mengganggu hal–hal yang dipandang sebagai prinsip dari kehidupan bangsa dan agama. Kaitannya dengan persoalan di atas, dapat kita lihat bahwa umat Islam menentang ordonansi

[8] Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Khitthah NU,* (Jakarta: Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, 1985), hlm. 10-11.

guru, pencatatan perkawinan sejenis UU Perkawinan (1937), menolak milisi untuk menghadapi Jepang, ikut menuntut Indonesia berparlemen.[9]

Sikap–sikap ini mendatangkan kesadaran–kesadaran baru, bahwa kekuasaan Belanda secara terus-menerus dihadapkan kepada Islam. Untuk mengakhiri kekuasaan yang seperti ini, bagaimanapun pemerintah Belanda harus diakhiri. Oleh karena itu bangsa Indonesia harus merdeka. Mulai saat itu secara luas, intensitas keterlibatan NU kepada perjuangan politik makin nyata. Kebijakan Belanda yang merusak Syariat Islam membawa hikmah tersendiri, ketika NU bersama–sama Muhammadiyah membentuk Majelis al – Islam A'la Indonesia (Majelis Tertinggi Islam Indonesia). Kejadiannya ini dilukiskan sebagai bukti bahwa perlawanan terhadap kekuatan–kekuatan luar akhirnya menyempitkan jurang perbedaan antara kaum reformis dan ortodoks.[10] Arena perjuangan umat Islam (NU) mulai melebar ketika Jepang menguasai Indonesia.[11] Sikap anti penjajah bagi kalangan umat Islam pada khususnya dan bangsa Indonesia pada umumnya menyebabkan munculnya langkah-langkah antisipatif terhadap perkembangan keadaan yang menyangkut kemerdekaan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Bila disebut pengembangan, sudah jelas ada pokok yang dikembangkan. Benarkah hukum Islam telah ada dalam

---

[9]Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam.* (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 1991.

[10] Hari J. Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari terbit,* Alih Bahasa Daniel Dhakidae, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1980) hlm. 119.

[11] Slamet Efendi Yusuf dkk, "Dinamika Kaum Santrik", hlm. 36.

kehidupan hukum kita ? Menengok jalannya sejarah, sesaat pemerintahan Hindia Belanda sebagai penguasa hukum, politik hukum dikenal devide et impera, salah satu upayanya adalah berlakunya hukum di tengah masyarakat sebagai hukum adat atau agama. Melalui cara yang halus hukum Islam telah dipreteli untuk tidak diterapkan secara formal.[12] Hazairin berani menentang teori tersebut, karena dianggap ide atau gagasan pemerintah Hindia Belanda dianggap sebagi teori iblis yang tidak mempunyai landasan pijak di negara yang hukumnya berdasrkan Ketuhanan Yang Maha Esa.[13]

Usaha untuk memiliki undang–undang atau hukum formal umat Islam sebenarnya telah lama terlintas, seperti hukum yang berkaitan dengan kekeluargaan (perkawinan, waris, hibah, wasiat), dan hukum peradilan. Mengapa hal ini dianggap mendesak? Jawabnya, karena masalah perkawinan dan hukum keluarga lainnya dianggap mempunyai hubungan berat dengan masalah aqidah dan dalam perjalanan hidupnya, umat Islam bila dihadapkan dengan masalah – masalah tersebut cenderung untuk mentaati nilai–nilai yang mengaturnya, walaupun dalam bidang ubudiyah banyak yang ditinggalkan.[14]

---

[12]Bismar Siregar, *Islam Dan Hukum,* (Jakarta ; PT. Pustaka Karya Grafikatama, 1991), hlm. 170.

[13]Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum,* (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 30.

[14] Yahya Harahap, *Sosialisasi Kompilasi Hukum Islam,* Makalah diseminarkan pad acara Reuni dan Seminar Nasional "Beberapa Aspek Pranata Sosial Islam" di Centure Internasional Hotel, diselenggarakan oleh alumni Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tanggal 5 – 6 September 1995.

Berdasarkan pengalaman pahit selama pengekangan hukum Islam waktu penjajahan Belanda, maka pada saat Indonesia merdeka mempunyai gagasan yang kuat untuk melahirkan dan memiliki Undang–Undang Perkawinan. Usaha ini dimulai dengan SP Menteri Agama RI, tanggal 1 Oktober 1950 No. B/ 2/4299 di bentuk Panitia Penyelidik Peraturan dan Hukum

Perkawinan Talak dan Rujuk, dengan Ketua Mr. Teuku M. Hasan. Dukungan dari berbagai kalangan umat Islam semakin nampak, seperti Musyawarah Pekerja Sosial (1960), Musyawarah Kesejahteraan Keluarga (1960), Konferensi BP4 Pusat (1962–1973), Seminar Hukum (1963) oleh Parsahi dan ketetapan MPRS XXVIII/1966 pasal 3 (1), yang semua itu intinya mendesak agar dikeluarkan UU tentang perkawinan.[15]

Dengan ditolaknya RUU tentang perkawinan pada sidang tanggal 5 Desember 1968, karena alasan – alasan : 1 fraksi menolak, 2 fraksi tidak jalan dan 13 fraksi tidak setuju, maka perjuangan umat Islam semakin gagah dan tidak mental sama sekali. Karena setelah anggauta DPR periode berikutnya dibentuk, RUU tentang perkawinan tetap diajukan lagi kepada pemerintah. Kegigihan ini ditandai dengan Simposium Ikatan Sarjana Wanita Indonesia (ISWI) tanggal 29 Januari 1972, yang hasil intinya menyarankan agar pengurus ISWI memperjuangkan lahirnya UU Perkawinan, Badan Musyawarah Organisasi–organisasi Islam Wanita Indonesia pada tanggal 22 Pebruari 1972 mendesak kembali kepada pemerintah agar RUU

[15]H. Arso Sosroatmodjo, SH. dan H. A. Wasit Aulawi, MA. *Hukum Perkawinan Di Indonesia,* (Jakarta : Bulan Bintang, 1975), hlm. 9.

tentang perkawinan dibicarakan di DPR. Tokoh muda pada saat itu juga tidak mau ketinggalan, mereka turut andil dengan mengadakan diskusi panel pada tanggal 11 Pebruari 1973 dengan tema Mengupas Kembali Hukum Perkawinan Bagi Umat Islam.[16]

Usaha–usaha diundangkannya UU Perkawinan bagi umat Islam sesungguhnya dirintis sejak masa penjajahan, di mana masyarakat Islam menghendaki adanya hukum perkawinan yang tertulis. Hal ini dibuktikan dengan diadakannya Konggres Wanita Indonesia tahun 1928 yang membahas keburukan–keburukan dalam masalah perkawinan yang terjadi dikalangan umat Islam (perkawinan kanak–kanak, kawin paksa, poligami, talak). Setelah mengalami perubahan atas amandemen yang masuk dalam panitia kerja, maka RUU yang diajukan oleh pemerintah pada tanggal 22 Desember 1973 disampaikan kepada sidang Paripurna DPR untuk disyahkan menjadi undang–undang. Fraksi – fraksi dalam DPR, yaitu ABRI, FKP, PPP dan PDI mengemukakan pendapatnya (stemmotivering), demikian pula pemerintah yang diwakili oleh Menteri Kehakiman, akhirnya itu juga RUU tentang perkawinan yang pembicaraannya memakan waktu kurang lebih 3 bulan disyahkan oleh DPR pada tanggal 2 Januari 1974 diundangkan sebagai Undang–Undang No.1 tahun 1974. Lembaran negara tahun 1974 No.1 tambahan lembaran negara RI. No. 3019. Tahun 1974.

Memang diakui bahwa pergulatan dan keterlibatan umat Islam dan hukum Islam itu sendiri dalam bidang politik

[16] Ibid. hlm. 10

bukanlah hal yang sepele, untuk melahirkan satu Undang–undang (RUU Perkawinan) dan itu demi kemaslahatan umat harus memakan waktu kurang lebih 24 tahun, bahkan ide itu sempat tergugah sejak diadakannya konggres Wanita tahun 1928, namun baru tahun 1974 terwujudlah apa yang selama ini diperjuangkan oleh umat Islam dalam menegakkan hukum Islam di tengah–tengah masyarakat kita. Hal ini bisa kita dimaklumi, bahwa produk undang–undang merupakan suatu sistem yang selalu terkait dengan suatu keadaan, di mana bagian–bagian satu sama lainnya saling tergantung secara fungsional dan mempunyai batas–batas tertentu, akan tetapi merupakan komponen dari sesuatu yang bulat, demikian halnya dengan keberadaan politik hukum yang ada selama ini.[17]

B. Ke Arah Obyektifitas Hukum Pidana Islam di Indonesia

Obyektifikasi berasal dari bahasa Inggris obyectification, berupa kata benda bentukan dari kata kerja objectify yang artinya tidak berat sebelah atau secara obyektif.[18] Dalam Dictionary of Sociology, obyectification diartikan sebagai "act or proces of making an idea or concept objective, especially of giving objective excistence to illusion and delutions of the

[17] Lihat pendapat Dr. Affan Gafar, dalam buku "Beberapa Aspek Pembangunan Politik". Lihat pula Drs. Warmawi al – Alimy, *Islam Politik Hukum dan Pembangunan,* (Yogyakarta : PSHI Fakultas Hukum UII, 1986), hlm. 48.

[18] John M. Echos dan Hassan Shadily*, Kamus Inggris Indonesia,* (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 400.

mind". Sedangkan objectify diartikan sebagai "to give external existence to ideas or concept, especially when these are illusory or delusional".[19]

Dalam Webster's New Twentieth Century Dictionary, kata objectification disamakan dengan objectivation,[20] sehingga keduanya dapat saling dipertukarkan. Namun Kuntowijoyo memandang perlu melakukan pembedaan terhadap keduanya. Objectifikasi dapat diartikan sebagai "memandang sesuatu sebagai obyek atau benda". Objektifikasi terhadap manusia artinya membedakan manusia atau memandangnya sebagai benda. Sementara objektifikasi mengandung makna membuat sesuatu menjadi obyektif. Sesuatu dikatakan obyektif jika keberadaannya independen atau tidak tergantung pada pikiran sang subyek.[21] Oleh karena itu dalam buku Identitas Politik Umat Islam, Kuntowijoyo tidak menggunakan kata obyektivikasi tetapi obyektifikasi, karena dipandang memiliki makna yang lebih sesuai dengan gagasannya tentang obyektifikasi Islam.[22]

---

[19] *Dictionary of Sociology*, diedit oleh Henry Pratt Pairchild, (New Jersey: Litlefield, Adams dan CO, 1997), hlm. 207.

[20] *Objectivication* berasal dari kata *objectify*, sedang *objectivation* berasal dari kata *objektivate*. Keduanya mempunyai arti yang sama; lihat *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, edisi 2 (Unitate State Of America: William Collin Publishers, Inc, 1979), hlm. 207.

[21] Kuntowijoyo, "Objektifikasi ", dalam *Suara Muhammadiyah*, Nomor 22 Th. Ke-28 (15-20 Nopember 1997), hlm. 62.

[22] Hal ini pula yang membuat Kuntowijoyo merasa perlu meralat penulisan kata *"obyektifikasi"*. Dalam buku *Identitas Politik Umat Islam*, tertulis kata "*obyektivikasi"* dengan menggunakan huruf "v" yang lebih tepat untuk kata *"obyektifikasi",* sedang *"obyektifikasi"* yang benar memakai huruf "f" bukan "v". *Ibid.* Dalam tulisan ini, penulis

Sebagaimana yang tampak dari pemaparan di atas, obyektifikasi merupakan perilaku atau proses untuk mengobyektifkan suatu gagasan abstrak sehingga menjadi bersifat ekternal dari pikiran subyek. Dengan demikian gagasan tersebut memperoleh status obyektif sebagai eksistensi yang berdiri sendiri.

Kuntowijoyo membedakan perilaku obyektif menjadi dua, yaitu perilaku obyektif aktif dan obyektif pasif. Perilaku obyektif pasif dalam arti menerima kenyataan obyektif yang disodorkan atau yang sudah ada dalam realitas kehidupan. Ketika seseorang membeli produk elektronik misalnya, yang menjadi pertimbangan adalah kualitas dan harga barang tersebut. Begitupun bila orang bekerja di tempat-tempat umum, misal sopir bus, pelayan toko, pegawai kantor dan sebagainya, ia tidak akan menanyakan apa latar belakang agama, budaya dan daerah orang-orang yang berinteraksi bersamanya. Sedangkan untuk yang kedua adalah perilaku obyektif aktif. Obyektifikasi aktif ini, tidak lain adalah obyektifikasi itu sendiri.[23] Jadi obyektifikasi merupakan perilaku aktif untuk mengobyektifkan suatu gagasan-gagasan.

Dalam tradisi sosiologi agama juga dikenal adanya konsep obyektifikasi. Menurut Pieter L. Berger dalam bukunya The

menggunakan penulisan *"obyektifikasi"* dengan huruf "y" bukan "j" seperti yang biasa dipakai Kuntowijoyo. Perubahan ini dilakukan untuk menyesuaikan dengan ejaan bahasa Indonesia yang benar.

[23] Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam.* Kata Pengantar M. Syafi'i Anwar, cet. II, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 66.

Sacred Canopy memandang obyektivikasi[24] sebagai salah satu dari tiga langkah dalam proses diakektika fundamental dari sebuah fenomena manusia dan masyarakat. Ketiga proses dialektika tersebut adalah eksternalisasi, obyektivikasi, dan internalisasi.[25]

Eksternalisasi dimaknai sebagai pencurahan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia yang ditempatinya, baik dalam aktifitas fisik maupun mental. Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat tetap tinggal di dalam dirinya sendiri melainkan harus selalu mengekspresikan diri dalam aktivitasnya di tengah masyarakat. Aktivitas inilah yang disebut ekternalisasi.[26] Sementara, obyektivikasi terjadi ketika produk dari aktivitas fisik maupun mental telah membentuk suatu kefaktaan (faktifitas) yang bersifat ekternal terhadap dan lain dari para produser itu sendiri. Dan kebudayaan, meskipun berasal dan berakar dari kesadaran subyektif manusia, namun eksistensinya berada di luar obyektifitas individual. Dengan kata lain, kebudayaan itu memperoleh sifat realitas obyektif dan berlaku baginya kategori-kategori obyektif.[27] Sedangkan internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur kesadaran subyektif.

---

[24] Berger menggunakan istilah *"obyektivikasi"* dalam pengertian yang sama dengan *"obyektifikasi".*

[25] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial (The Sacred Canopy),* alih bahasa Hartono, cet. I, (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm.4.

[26] *Ibid.,* hlm. 4-10.

[27] *Ibid*., hlm. 4 dan 11-18.

Melalui obyektifikasi, masyarakat menjadi realitas sui generis (pertemuan hukum antara hukum Islam dan hukum umum) yang unik. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.[28]

Tampaknya ketiga konsep di atas berpengaruh terhadap pemikiran Kuntowijoyo kendati ada perbedaannya. Lain dengan Berger, Kuntowijoyo merumuskan obyektifikasi tidak berawal dari ekternalisasi tapi internalisasi. Obyektifikasi adalah penerjemahan nilai-nilai internal ke dalam kategori-kategori obyektif.[29] Obyektifikasi Islam artinya penerjemahan nilai-nilai Islam yang telah diserap ke dalam struktur kesadaran internal menjadi bentuk-bentuk yang obyektif. Islam yang semula adalah nilai-nilai yang bersifat subyektif, dengan obyektifikasi di transformsikan menjadi nilai-nilai obyektif, lepas dari sifat subyektifnya.[30] Sementara itu, ekternalisasi dipakai untuk menunjuk pada proses konkretisasi dari keyakinan yang dihayati secara iternal. Zakat misalnya, dilakukan setelah ada keyakinan akan perlunya harta dibersihkan, keyakinan bahwa di dalam hartanya ada hak untuk orang lain yang membutuhkan. Obyektifikasi juga merupakan konkretisasi dari

---

[28] *Ibid.,* hlm. 4

[29] Kuntowijoyo, *Identitas...,* hlm. 66-67.

[30] Terlihat jelas perbedaan konsepsi Kuntowijoyo dengan Berger. Kuntowijoyo lebih menekankan obyektifikasi pada sisi proses untuk menjadikan nilai-nilai internal menjadi obyektif. Sedang Berger memakai obyektifikasi (obyektivikasi) jika nilai-nilai itu telah menjadi realitas obyektif yang terpisah dari manusia sebagai produsennya. Jadi lebih pada hasil, bukan proses. Bagi Berger, proses itu ada pada ekternalisasi, bukan obyektifikasi.

keyakinan internal namun harus diwujudkan dalam kategori-kategori obyektif.

Kuntowijoyo menjelaskan:

> Obyektivikasi adalah perbuatan rasional nilai (wertrational) yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asal. Misalnya ancaman Tuhan kepada orang Islam sebagai orang yang mendustakan agama bila tidak memperhatikan kehidupan ekonomi orang-orang miskin dapat diobjectivkan (sic: obyektifikasi) dari ajaran tentang ukhuwah.[31]

Obyektivikasi Islam tetap memandang al-Qur'an sebagai sumber hukum, tetapi untuk menjadi hukum positif, hukum Islam harus diobyektifikasikan terlebih dahulu. Jadi dengan obyektifikasi, hukum Islam dapat menjadi hukum nasional dengan persetujuan seluruh warga negara.[32] Pancasila sebagai cita hukum rakyat Indonesia adalah obyektifikasi Islam. Esensi Islam dan Pancasila tidaklah bertentangan, kendati dalam sejarahnya pernah dipertentangkan karena kepentingan-kepentingan politik tertentu.

1. Dasar Pemikiran Obyektivikasi

Pluralisme masyarakat dalam suatu negara mempengaruhi produk hukum yang akan ditetapkan sebagai

[31] Kuntowijoyo, *Identitas...,* hlm. 68-69.

[32] *Ibid.,* hlm. 69; idem, "Agenda Umat Islam (1)", dalam *Republika*, (15 Mei 2000). hlm. 10.

arah dalam menetapkan kebijaksanaan suatu bangsa. Salah satu persoalan yang urgen dan signifikan adalah supremasi hukum. Supremasi hukum dapat ditegakkan jika lembaga peradilan independen, produk hukum obyektif dan amanah.[33] Produk hukum sebenarnya dapat dilihat dari berbagai sudut teori. Menurut Mahfud, karakter produk hukum sebagai kebijaksanaan politik secara dikotomis dapat dibedakan menjadi hukum responsif dan ortodok. Untuk membedakan karakter hukum ini dapat dilihat dari tiga segi: perbuatan, fungsi dan penafsiran. Sementara pembangunan hukum di Indonesia, menuntut adanya perubahan sikap mental dan menghendaki agar hukum tidak hanya berfungsi sebagai pengendali sosial, namun juga tidak merugikan salah satu pihak dan tidak terjadi tarik menarik antar kelompok.[34]

Oleh karena itu, gagasan Kuntowijoyo tentang "Obyektivikasi Islam" layak untuk dipertimbangkan sebagai bahan sekaligus dasar pijakan bagi usaha pembangunan hukum di Indonesia. Ditawarkan suatu jalan keluar agar nilai-nilai Islam sebagai nilai universal tidak hanya diterima oleh umat Islam sendiri melainkan diterima oleh umat lain tanpa harus meyakini nilai-nilai asal.[35] Menurutnya nilai-nilai Islam harus diterjemahkan dalam kategori obyektif sehingga dapat diterima oleh semua pihak. Kriteria obyektif dalam hal ini jika perbuatan

---

[33] M. Tahir Azhari, *Negara Hukum*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 88-92.

[34] Mahfudz MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi,* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hlm. 57.

[35] Kuntowijoyo, "Obyektifikasi" dalam *Suara Muhammadiyah* ..., hlm 62.

itu dilaksanakan sebagai suatu yang natural bukan sebagai suatu perbuatan keagamaan. Obyektivikasi hukum Islam tetap memandang hukum pidana Islam sebagai sumber hukum, tetapi untuk menjadi hukum positif di Indonesia harus diobyektivikasikan terlebih dahulu dengan melibatkan persetujuan semua pihak.

Dengan obyektivikasi, hukum Islam dipahami tidak dalam kerangka formalistik akan tetapi substantif. Obyektifikasi Islam adalah sebuah konsep yang mendasarkan diri pada sebuah analisis sosial empiris bukan berangkat dari analisis yang bersifat tekstual.[36] Dalam memahami ajaran Islam, (hukum pidana Islam) pendekatan ilmu digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an tidak sekedar formulasi normatif, akan tetapi juga dapat dikembangkan menjadi formulasi teoretis ilmiah.[37]

Pendekatan normatif menafsirkan kenyataan sesuai dengan kaidah-kaidah yang diyakini sebagai suatu kebenaran, sedang ilmu melihat kenyataan sesuai dengan kenyataan, otonom dari kesadaran pemandangannya.[38] Melalui pendekatan ilmu, ayat-ayat al-Qur'an dipahami secara empiris sesuai dengan kenyataan obyektif dalam kehidupan manusia.

Sementara itu ilmu yang bersifat obyektif berbeda dengan ideologi yang bersifat subyektif.[39] Cara berfikir obyektif ini

---

[36] Kuntowijoyo, *Identitas...*, hlm. 73.

[37] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Banding: Mizan, 1991), hlm. 305; dan *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia,* (Yogyakarta: Salahudin Press, 1985), hlm. 35.

[38] Kuntowijoyo, *Identitas...*, hlm. 22

[39] *Ibid.*

mengubah cara berpikir subyektif. Tujuan dilakukan reorientasi berpikir secara obyektif ini adalah untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita obyektif. Contoh zakat, secara subyektif bertujuan untuk membersihkan harta dan jiwa muzakki. Tetapi sesungguhnya pada sisi obyektif bertujuan untuk keadilan dan kesejahteraan sosial.[40] Tujuan obyektif inilah yang hendak dikedepankan dalam pendekatan ilmu.

Lebih lanjut, ideologi mempunyai ciri proliferasinya (perkembangannya) lebih tertutup, sedangkan pendekatan ilmu bercirikan terbuka.[41] Ilmu dapat dikaji kebenarannya oleh siapa saja, termasuk di dalamnya adalah ayat-ayat al-Qur`an maupun hadis. Pesan yang terkandung dalam al-Qur`an dan as-Sunnah mutlak kebenarannya dan sangat terbuka untuk dikaji. Karena ia sebuah ilmu bukan ideologi. Islam lebih dirasakan sebagai rahmat bagi seluruh umat manusia apapun golongan dan latar belakang agamanya, bukan lagi sebagai ideologi yang hanya untuk umat Islam.[42]

Pandangan di atas, marupakan kelanjutan dari pembagian Kuntowijoyo atas periodisasi sejarah umat Islam menjadi tiga. Pertama, periode mitos, kedua periode ideologi, ketiga periode ilmu.[43] Dalam konteks periode ilmu inilah Kuntowijoyo melontarkan gagasan perlunya obyektifikasi Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

---

[40] Kuntowijoyo, *Paradigma...*, hlm. 24
[41] Kuntowijoyo, *Identitas*., hlm. 22.
[42] Kuntowijoyo, *Dinamika ...,* hlm. 29.
[43] *Ibid*., hlm. 29.

Konsep obyektifikasi juga dikenal dalam sosiologi agama. Peter L. Berger dalam The Sacred Canopy memandang obyektivikasi (obyektifikasi)[44] sabagai salah satu dari tiga langkah dalam proses dialektika fundamental dari fenomena manusia dan masyarakat. Ketiga proses dialektika ini adalah eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi.[45]

Eksternalisasi dimaknai sebagai pencurahan kedirian manusia secara terus menerus dalam dunia, baik dalam aktifitas fisik maupun mental. Obyektivikasi terjadi ketika produk dari aktifitas-aktifitas tersebut telah membentuk suatu fakta yang bersifat eksternal dan lain dari para produsen itu sendiri. Sedang inernalisasi adalah penyerapan kembali realitas oleh manusia dan mentransformasikan sekali lagi dari struktur-struktur dunia obyektif ke dalam struktur kesadaran subyektif. Lewat ekternalisasi manusia merupakan produk manusia, masyarakat menjadi realitas sui generis dan unik, dan dengan internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.[46]

Dalam menganalisis bagaimana hukum Islam harus dibangun dalam konteks ke-Indonesiaan dan apa urgensi obyektifikasi Islam terhadap produk hukum di Inonesia. Penulis berangkat dari asumsi dasar bahwa efektifitas suatu ketentuan hukum tersebut merefleksikan kesadaran hukum yang tumbuh dan berkembang di dalamnya.[47] Dalam hal ini nilai-nilai Islam

---

[44] Peter L. Berger menggunakan istilah "obyektivikasi" dalam pengertian yang sama denagn "obyektifikasi".

[45] Peter L. Berger, *Langit Suci...*, hlm. 4.

[46] *Ibid.*, hlm. 4-5.

[47] Surjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat,* cet. 1 (Jakarta: Rajawali Press, 1987), hlm. 216.

dipandang sebagai sebuah refleksi kesadaran hukum umat Islam itu sendiri.

Masyarakat adalah produk aktivitas manusia secara kolektif. Hal ini berarti bahwa ia menghadapi individu sebagai realitas obyektif. Dan sejauh pembahasan mengenai pengertian dari obyektifikasi Islam, sebuah gagasan yang ditawarkan oleh Kuntowijoyo secara singkat segera dapat kita pahami bahwa hampir seluruh kajian keislamannya, termasuk gagasan obyektifiksi Islam, dibangun berdasarkan setting perkembangan sejarah Islam di Indonesia yang ia bagi menjadi tiga periode yaitu periode mitos, periode ideologi, periode ilmu.[48] Pembagian ini didasarkan pada sistem pengetahuan masyarakat, yaitu dengan melihat bentuk-bentuk kesadaran umat dalam suatu masa. Sebenarnya dalam suatu periode tidak hanya ada satu sistem pengetahuan, namun yang dijadikan pijakan di sini adalah gejala yang paling penting atau dominan dalam setiap periode.[49]

Pada periode mitos, umat mempunyai kepercayaan mistis-religius, yaitu ditandai dengan cara berpikir mistik (pra-logis) berbentuk imaji sehingga dasar pengetahuan waktu itu menjadi mitos. Mitos Ratu Adil misalnya, seringkali menjadi inspirasi yang menggerakkan pemberontakan-pemberontakan akibat penjajahan dan kemiskinan. Agen sejarah yang paling

[48] Kuntowijoyo, *Dinamika...*, hlm. 29 dan *"Obyektifikasi"...,* hlm. 63.

[49] Kuntowijoyo, "Dari Integrasi Nsional Ke Sistemasi Nasional", dalam *Transformasi Masyarakat Indonesia,* Denny J. A (editing) cet. I (Jakarta: Kelompok Studi Proklamasi, 1986), hlm. 39.

dominan pada saat itu adalah orang keramat. Secara langsung, periode ini berjalan sampai masuk awal abad ke-20.[50]

Sedangkan masuk pada periode ideologi ditandai dengan cara berpikir rasional (rasional nilai atau wertrational), namun masih bersifat non-logis, berbentuk pengetahuan apriori tentang nilai-nilai abstrak. Hasanah pengetahuan Islam dipahami sebagai formulasi normatif, yang kemudian berkembang menjadi ideologi. Sarikat Islam sebagai contoh, mulai mengenal ideologi bagi persatuan kaum pedagang. Periode ini pula muncul komunisme, marhaenisme. Dan yang menjadi kata kunci dari periode ini adalah negara bukan seperti halnya Ratu Adil pada periode mitos. Periode ideologi penuh dengan pertentangan ideologi, salah satu contoh ekstrimnya adalah terjadinya pemberontakan G 30 S/PKI yang akhirnya menemui kegagalan.[51]

Strategi pemerintah Orde Lama yang terlalu kuat berorientasi pada ideologi dan politik, dinilai oleh rezim Orde Baru sebagai telah membawa ketidakstabilan politik dan kehancuran ekonomi yang menyengsarakan rakyat. Oleh karena itu, pemerintah Orde Baru merasa perlu melakukan modernisasi politik sebagai kebijakan penting yang dianggap bisa mendukung suksesnya pembangunan ekonomi. Dengan kebijakan semacam ini, pemerintah Orde Baru berharap bisa memperoleh legitimasi politik rakyat dalam upayanya mewujudkan kesejahteraan sosial dan ekonomi yang terbengkelai warisan Orde Lama.

---

[50] Kuntowijoyo, *Dinamika...,* hlm. 29.

[51] *Ibid.,* hlm. 33.

Oleh sebab itu, belajar dari pengalaman Orde Lama yang gagal melaksanakan pembangunan karena lebih banyak bergumul dengan masalah-masalah ideologi dan politik yang justru berakibat pada terjadinya krisis politik dan ekonomi, pemerintah Orde Baru lalu menciptakan sebuah counter idea yaitu pragmatisme yang berupa deideologisasi dan depolitisasi. Orientasi dan ideologi dirubah menjadi program implemented (iplementasi program). Ideologi yang dikecam sebagai penghambat pembangunan nasional dan menyebabkan berbagai krisis politik tidak lagi diberi tempat dalam pemerintahan Orde Baru.[52]

Ketika pemerintah Orde Baru menetapkan keharusan pencantuman asas Pancasila bagi seluruh kekuatan politik dan organisasi massa, dan bagi kelompok Islam yang melihat politik sebagai "panglima perjuangan", keharusan penetapan asas tunggal Pancasila itu, berarti peniadaan terhadap asas dan ciri yang menjadi identitas dan simbol ideologis bagi organisasi politik dan organisasi massa, tak terkecuali dari kalangan parpol maupun ormas Islam. Tetapi setelah ada penjelasan yang lebih rasional mengenai maksud penetapan asas itu, kalangan Islam

[52] Hasan Mu'arif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia,* cet. I (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 307; M. Syafi'I Anwar, "Nagara dan Cendikiawan Muslim Indonesia Orde Baru" dalam *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara,* diedit oleh Syaiful Muzami, (Jakarta: LP3ES, 1993), hlm. 133; Taufik Abdullah, "Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer", dalam *Jalan Baru Islam:Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia.* Mark R. Woodward (editing), cet. I (Bandung: Mizan 1998), hlm. 57.

melihat tidak ada alasan yang lebih subtansi untuk tidak menerima asas Pancasila.

Sampai pada akhirnya, kebijakan deideologis negara mengambil bentuknya yang paling nyata dengan keluarnya Tap MPR RI No. IV Tahun 1983 tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas[53] bagi kehidupan bermasyarakat, bernegara dan berbangsa dan pelaksanaannya oleh organisasi kemasyarakatan atau yang berhaluan agama. Ketetapan ini kemudian dijabarkan dalam undang-undang keormasan yaitu Undang-undang Nomor 8 Tahun 1985.

Diterimannya asas tunggal Pancasila menandai berakhirnya periode ideologi dan beralih ke periode ilmu.[54] Islam memasuki babak baru: periode ilmu. Kendati disatu sisi,

---

[53] Taufik Abdullah, *"Terbentuknya…,* hlm. 60.

[54] Ada ketidakkonsistenan dalam pemikiran Kuntowijoyo dalam hal periode ideologi ini. Lihat *Dinamika….,* hlm. 29-30, periode ideologi disebutkan berakhir pada tahun 1965 bertepatan dengan tumbangnya Partai Komunis Indonesia (PKI). Sedang dalam "*Obyektifikasi"…*hlm. 63, serta "Dari Integrasi"., hlm. 40 dan 42 disebutkan bahwa periode ideologi berakhir sejak tahun 1985 yang ditandai dengan diterimanya Pancasila sebagai satu-satunya asas. Penulis menggunakan batasan kedua (1985) dengan dua alasan. *Pertama.,* bukti-bukti sejarah menunjukkan bahwa jatuhnya PKI tidak dengan sendiri menyebabkan hilangnya pertentangan ideologi. Ketegangan Islam dengan Pancasila merupakan fenomena yang menonjol sampai tahun 1985. *Kedua,* Buku *Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia* yang menyebut angka tahun 1965 terbit tahun 1985, sedang buku *Transformasi Masyarakat Indonesia* terbit tahun 1994 dan artikel "*Obyectifikasi"* ditulis tahun 1997. *Ketiga,* tulisan yang terakhir menunjuk angka tahun 1985 sebagai berakhirnya periode ideologis. Sehingga walaupu tidak disebutkan secara ekplisit, penulis berpendapat bahwa ketiga tulisan yang terakhir tersebut merupakan ralat dari ketiga tulisannya yang pertama (Dinamika Sejarah Umat Islam Indonesia).

kebijakan ini merupakan bentuk sikap otoriter penguasa yang hendak menyingkirkan kekuatan-kekuatan ideologi yang dipandang dapat mengancam ideologi resmi negara, tetapi di sisi lain hal ini justru merupakan blessing in disguise bagi umat Islam.Umat menjadi sadar bahwa ideologi bukan satu-satunya agenda perjuangan umat. Umat dapat mengkonsentrasikan diri pada bidang sosial seperti dakwah. Lebih dari itu perkembangan ini pada akhirnya menghilangkan sikap poby penguasa terhadap Islam. Dengan hilangnya kecurigaan bahwa Islam belum sepenuhnya menerima negara nasional yang berasaskan Pancasila itu, maka kepentingan umat semakin mendapat perhatian dari negara. Kegiatan dakwah dan keilmuan semakin leluasa bahkan didukung.[55] Maka masuklah umat ke dalam era baru, era di mana umat tidak lagi berpikir secara ideologis tetapi berpikir obyektif dan ilmiah.

Jika pada periode ideologi, usaha terpenting adalah mobilisasi massa maka dalam periode ilmu usaha terpokok adalah memobilisasi kesadaran masyarakat. Kuncinya pun bukan lagi negara, tetapi sistem. Ketika masuk pada periode ideologi upaya yang dibutuhkan adalah mencapai negara dengan sistem yang ideal, pada periode ilmu beralih menjadi upaya mencapai sistem yang rasional. Dan yang dibutuhkan dalam periode ilmu adalah umat yang dapat berpikir secara logis berdasarkan fakta yang kongkret dan empiris. Ajaran

[55] Munawir Sjadzali, "Dari Lembah Kemiskinan", dalam M. Wahyu Nafis dkk., ed., *Konteksrtualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.* Editor M.Wahyu Nafis dkk. Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 81-82.

Islam tidak lagi harus difahami dalam rangka ideologi tetapi lebih penting dari itu adalah mengembangkan Islam sebagai sebuah ilmu.[56] Dalam konteks inilah Kuntowijoyo melontarkan gagasannya tentang obyektifikasi Islam. Supaya umat bukan lagi berfikir versus you dalam politik, tetapi versus its, bukan lagi orang ke-1 versus orang ke-2, tetapi orang ke-1 versus benda ke-3. Penantang umat bukan lagi mereka, tetapi realitas obyektif. Umat yang menjadi mayoritas di negeri ini, dituntut tanggung jawab politis menghadapi realitas baru, seperti industrialisasi, globalisasi, demokrasi dan nasionalisme baru. Karenanya perlu adanya perubahan pendekatan politik secara fundamental.[57] Obyektifikasi merupakan tawaran Kuntowijoyo bagi umat agar dapat memposisikan diri dalam periode ilmu secara tepat.

Fenomena penting pada periode ilmu adalah industrialisasi. Industrialisasi meniscayakan dua hal yakni rasionalisasi dan sistematisasi. Nurcholis Madjid mendifinisikan rasionalisasi sebagai proses perombakan pola berfikir dan kerja lama yang tidak 'aqliah (rasional) dan menggantinya dengan pola berfikir dan tata kerja baru yang 'aqliah.[58] Pola berfikir rasional seperti ditunjukkan dalam perilaku ekonomi atau dominan dalam masyarakat industrial manggantikan cara

---

[56] Kuntowijoyo, " Strategi Baru Politik Islam" dalam *Republika* (20 Pebruari 1998), hlm. 6. *Dinamika Sejarah...,* hlm. 30, dan "*Obyektifikasi"...,* hlm. 63.

[57] Kuntowijoyo, *"Objektifikasi"...,* hlm. 62.

[58] Nurcholis Madjid, *"Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* editor Agus Santoso, kata pengantar M. Dawam Rahardjo, cet. XII (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 72.

berfikir berdasarkan nilai, perasaan dan tradisi. Meskipun demikian proses rasionalisasi ini sebagaimana ditunjukkan Mannheim tidak berjalan menyeluruh. Banyak sisi-sisi kehidupan yang justru rasional.[59] Di Indonesia, fenomena ekonomi dan politik tidaklah sepenuhnya rasional. Ketimpangan pembangunan, monopoli ataupun budaya feodal adalah fenomena-fenomena irasional. Sistematisasi terjadi karena segala sesuatu tidak lagi diatur oleh orang tetapi oleh sistem.. Dalam politik, artikulasi kepentingan, distribusi kekuasaan dan kebijakan-kebijakan politik diatur dan dilakukan dalam kerangka sebuah sistem.[60]

2. Tawaran Model Obyektivikasi Hukum Islam di Indonesia

Mensikapi berbagai perubahan sosial yang terjadi selama periode ilmu ini, Kuntowijoyo menawarkan tiga konsep obyektifikasi Islam:[61]

a. Obyektifikasi dari Bentuk Abstrak ke Kongkrit.

   Salah satu kritik yang sering dilontarkan terhadap umat Islam adalah kekurangpekaannya terhadap masalah-masalah kongkret. Umat lebih peka terhadap masalah-masalah akhlak dan ketuhanan yang bersifat abstrak, tetapi terkesan melupakan isu-isu riil di tengah-tengah masyarakat, seperti halnya permasalahan perburuhan,

---

[59] Karl Mannhaeim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik,* kata pengantar Arief Budiman, cet. III (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 123.

[60] Kuntowijoyo, *Identitas...,* hlm. 42-43.

[61] *Ibid,* hlm. 15-26.

penggusuran atau kemiskinan, bahkan termasuk di dalamnya melupakan apa yang dinamakan tegaknya keadilan lewat lembaga yang disebut peradilan. Keyakinan itulah yang seharusnya dirubah. Sudah saatnya umat tanggap terhadap isu-isu kongkrit, sebab agama itu bukan hanya untuk dimengerti namun juga untuk diamalkan. Demikian juga kaitannya dengan persoalan hukum pidana Islam yang oleh Abd al-Qadir Awdah dikatakan sebagai hukum Allah yang selalu menempatkan akhlaq al-karimah sebagai sendi dalam masyarakat.[62] Artinya setiap perbuatan yang bertentangan dengan budi pekerti dapat dikenakan sanksi. Namun demikian dalam prakteknya dengan mayoritas penduduk Indonesia yang beragama Islam kebanyakan enggan bersentuhan dengan isu-isu riil yang berkaitan dengan penegakan supremasi hukum. Isu hukum pidana Islam out of date dan dehumanis adalah suatu sikap yang sangat apriori. Tegaknya hukum pidana Islam justru melindungi hak-hak asasi manusia. Hukum pidana Islam oleh sebagian orientalis juga dianggap sebagai produk hukum yang out of date dan dehumanis serta melanggar hak asasi manusia. Akibatnya ketika lahir keinginan untuk menerapkan hukum pidana Islam sering terjadi perdebatan yang panjang, di satu sisi mendukung dengan alasan bahwa hukum Islam itu universal dan nilai dasarnya mempunyai keabadian sedang nilai intrinsiknya interpretable. Sementara di sisi lain hukum itu konsepsi primitif dan

[62] Abd al-Qadir Awdah, *At-Tasyri' al-Jina'i al-Islami,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1963), I: 69.

adanya unsur kuno yang berorientasi balas dendam sebagaimana yang dikenal dengan hukuman kisas.

Kajian ini mencoba membuat tawaran guna mensikapi paradigma negatif di atas dengan mendeskripsikan hukum pidana Islam secara komprehensif, yakni kajian yang tidak terbatas pada dataran normatif melainkan lebih ke arah kajian kontekstual. Kajian ini lebih menitikberatkan pada asas-asas hukum pidana Islam dan relevansinya untuk setiap ruang dan waktu serta aspek perlindungan hak-hak asasi manusia. Persoalan yang tidak kalah pentingnya dalam kajian ini adalah bagaimana mengobyektifikasikan hukum pidana Islam guna membentuk non criminal society (masyarakat anti krimninal). Di Sudan tahun 1983-1985 diterapkan hukum pidana Islam dan ini bukti riil cara penanggulangan kriminal. Sebagai bahan pertimbangan dan dapat dijadikan bukti empirik adalah laporan yang ditulis oleh Charles Mitchell (1985) tentang "Pengaruh Hukum Syari'ah Islam di Negara Sudan terhadap Penurunan angka Kriminalitas". Hasil penelitian melaporkan bahwa sejak September 1983-84 angka kriminal di Sudan turun sangat tajam. Kasus pembunuhan turun 71 persen, dan pencurian turun 55 persen. Selama periode tersebut ada 9 orang dihukum gantung di muka umum, 70 orang dihukum potong tangan karena kasus pencurian dan beratus-ratus orang yang dicambuk karena minum-minuman keras. Sejak diberlakukan hukum Islam, Chourtum ibu kota Sudan, dengan penduduk 1,5 juta jiwa

menjadi penduduk teraman di dunia.[63] Dalam laporan selanjutnya dijelaskan memang banyak tudingan hukum Islam kejam dan bar-bar, namun para pemuka di Sudan berargumentasi dengan data statistik kejahatan dan hasil hukum Islam memang mampu menekan angka kriminlitas dengan sangat meyakinkan. Sementara di Barat kejahatan semakin hari semakin meningkat. New York, Chicago dan Los Angeles adalah contoh kota yang tidak aman bagi jiwa manusia.

Diterapkannya hukum pidana Islam justru melindungi hak-hak yang paling asasi bagi manusia. Hukum potong tangan diterapkan pada pencuri guna melindungi harta dan keamanan masyarakat luas. Hukum dera bagi pezina untuk melindungi keturunan (nasab) dan martabat manusia, hukum dera bagi si qazif untuk melindungi fitnah, hukum cambuk bagi pemabuk untuk melindungi akal manusia.[64] Semua ketentuan pemidanaan di atas pada prinsipnya adalah untuk merealisir kemaslahatan umat sebagai dimaksud oleh tujuan syara` secara umum.[65]

Umat yang ada di bawah, mereka memerlukan sesuatu yang kongkret, riil dan menyentuh persoalan keseharian mereka. Sebab yang abstrak itu terlalu mewah dan sesuatu

---

[63] Laporan penelitian dikutip dari sebuah makalah yang ditulis oleh Jamaludin Ancok *"Efektifitas Hukum Pidana Islam dalam Menurunkan Kriminal"*, hlm. 9.

[64] Al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyrî wa Falsafatuhu,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 156-167.

[65] Abd Wahab Khalaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh,* (Mesir: Dār al-Qalam, 1990), hlm. 198.

yang berada jauh di luar pengalaman sehari-hari wong cilik, sehingga sesuatu itu tidak "terbeli" oleh mereka yang berada di pinggiran.

Ini tidak berarti bahwa umat bawah sudah menjadi "materialis". Dalam sistem pengetahuan Islam, kehidupan material adalah fitrah yang tidak boleh diabaikan karena mereka yang berada di pinggiran bukan dengan kemauan sendiri, melainkan oleh sebab-sebab struktural. Islam harus merespon hal ini dengan baik, dan Islam harus memberikan solusi terbaik bagi masalah-masalah kongkret. Tidak boleh terjadi bahwa kepekaan Islam terjamah hanya pada persoalan atau isu-isu abstrak saja, sehingga akan timbul asumsi bahwa agama Islam tidak sanggup menyelesaikan persoalan-persoalan riil yang dihadapi masyarakat. Padahal keberpihakan Islam terhadap isu-isu kongkret merupakan sebuah kaharusan karena Islam itu adalah agama amal. Jika dilihat lebih jelas, sebenarnya Islam tidak menyukai hal-hal yang bersifat abstark namun yang konkrit, misalnya dalam al-Qur`an disebutkan dalam surat Ash-Shaf ayat 3:

كَبُرَ مَ . قْ تً . ا عِ نْ دَ اللهِ اَنْ تَقُ . وْلُوْا مَا لاَ تَ فْعَ . لُوْنَ

Kebencian Allah yang amat sangat terhadap orang-orang yang berbicara tetapi tidak berbuat.

Kuntowijoyo mengemukakan bahwa sikap menghindari dari yang kongkret menuju kepada yang abstrak merupakan salah satu ciri berfikir berdasarkan mitos yang tentu saja tidak cocok diterapkan pada periode ilmu.

b. Obyektifikasi dari Ideologi ke Ilmu.

Ideologi bersifat subyektif, normatif dan tertutup. Ilmu bersifat obyektif, faktual dan terbuka. Ayat-ayat dan hadis yang berkaitan dengan hukum pidana Islam harus disikapi sebagai sebuah ilmu bukan ideologi. Artinya ketentuan hukum tersebut obyektif, aktual dan terbuka untuk dikaji kebenarannya. Bukannya sesuatu yang subyektif, artinya hanya dianggap benar tergantung siapa yang menganggap benar, normatif artinya diterapkan sebagaimana bunyi teks tanpa dibenarkan melakukan interpretasi dan tertutup yang sulit untuk dilakukan pengkajian secara ilmiah. Ideologi sering mengalami kesulitan ketika harus berhadapan dengan realitas yang ternyata berbeda dengan konsep normatif ideologi. Marxisme gagal memahami realitas bangsa Indonesia karena ia berusaha memaksakan teori kelas dwi modelnya untuk memahami stratifikasi masyarakat yang sesungguhnya jauh lebih kompleks. Dikotomi antara tradisionalis dan modernis, antara nasionalis dan Islam, antara sekuler dan Islam juga akibat berfikir ideologis. Akibatnya, umat tidak dapat bersikap terbuka dan merangkul semua golongan.

Umat Islam harus merubah pandangan ideologis menjadi pandangan ilmu. Fakta harus dilihat sebagai fakta yang otonom. Pandangan normatif yang tertutup tidak dapat dipaksakan terhadap realitas. Umat harus lebih terbuka sehingga sebanyak mungkin orang bisa masuk dan Islam dapat lebih tampak sebagai rahmatan lil ‘alamin. Tampak bahwa kajian ini lebih menitikberatkan pada persoalan-

persoalan empirik ketimbang normatif. Agama Islam adalah agama amal bukan agama teori, sehingga kajian terhadap hukum-hukum Allah pun harus dapat menyentuh realita sosial yang berkembang. Umar ibn al-Khattab sebagai sosok mujtahid yang handal harus berhadapan dengan protes para sahabat ketika melakukan interpretasi terhadap nas, di kala beliau tidak menghukum potong tangan pencuri pada saat musim paceklik.[49] Peristiwa ini terjadi pada musim kemarau panjang, tanah kering akibat tidak turun hujan selama sembilan bulan, bumi berubah menjadi abu sehingga tahun itu dikenal 'am ar-ramada (tahun abu). Peristiwa itu terjadi pada tahun ke-18 Hijriyah yang melanda daerah Hijaz, Tihama dan Najd.[66] Umar juga tidak menghukum potong tangan pada budak yang secara bersama mencuri seekor unta, Umar hanya membebankan kepada pemilik budak dengan mengganti dua kali harga unta.[51] Tindakan Umar ibn al-Khattab bukan semata-mata mengingkari hukum Ilahi, melainkan dia memahami ayat berdasarkan realita, karena al-Qu`ran tidak menjelaskan kapan hukum potong tangan diterapkan. Menurut Ahmad Hasan pelaksanaannya terserah sunnah dan ra'yu, artinya adanya kebebasan berijtihad ketika memahami hukum

[49] Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwafiqi'în ar-Rab al-'Alamin,* (Beirut: Dar Fikr, 1977), II: hlm. 33.

[50] Husein, *Asy-Syaikhan,* Dua Tokoh Besar dalam Sejarah Islam: Abu Bakar dan Umar, alih bahasa Thoha Ali Audah, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hlm. 211.

[51] Ibn al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqi'în ar Rab al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), III: 22.

Allah.[52] Contoh di atas merupakan bukti empirik bahwa pemahaman hukum Islam secara ideologi harus dibawa ke sebuah ilmu. Ideologi hanya membawa ke sebuah pemahaman yang kaku (letterlijk), nas hanya diterapkan sebagaimana bunyi nas, orang mencuri, harus dipotong tangan, orang berzina harus dirajam, si murtad harus dihukum mati dan lain sebagainya. Berbeda ketika kita memahami nas sebagai sebuah ilmu. Ilmu adalah sesuatu yang obyektif dan dapat dikaji tentang kebenarannya, kebenaranya akan teruji pada dataran penerapan bukan wacana. Pertimbangan nilai kemaslahatan sangat diutamakan dalam penerapan hukum Islam sebagaimana tertuang dalam qaidah:

اَلأَحْكَامُ تَدُوْرُوْنَ مَعَ مَصَالِحِ الْعِبَادِ فَحَيْثُمَ وَجَدَتِ الْمَصْلَحَةُ فَثَمَّ حُكْمُ اللهِ[53]

Hukum berkisar kepada kemaslahatan hamba, jika dalam suatu (ijtihad) terdapat kemaslahatan itulah yang dinamakan hukum Allah.

Waell B. Hallaq mengklasifikasikan pembaharuan hukum Islam dalam dua kategori, yaitu relegious utilitarianisme dan relegious liberalisme.[54] Paradigma pertama menekankan pada maslahat dengan tetap mendasarkan pada prinsip-prinsip metodologi hukum yang dibangun

[52] Ahmad Husein, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup,* alih bahasa Agah Baramadi, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 109.

[53] Asy-Suyuti, *Al-Asybah wa an-Nażāir*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 176.

[54] Waell B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 212.

oleh fuqaha abad tengah dengan berbagai modifikasi sesuai dengan kebutuhan. Adapun paradigma yang kedua menekankan asumsi-asumsi substansinya saja. Artinya, bebas menafsirkan nas sesuai dengan keinginannya sendiri. Namun demikian ada sebagian sarjana hukum yang menolak pembaruan hukum Islam yang dilakukan kelompok sekuler. Kelompok ini dianut Sadik Jalal al-Azam, Faraj Huda dan kelompok tradisional seperti Syah Waliullah dan Sirhindi.[55] Oleh karena itu ketika berbicara tentang wacana idiologi ke sebuah ilmu, adalah menata kembali agar ketentuan hukum Allah dapat tegak sebagai pesan syara'. Adapun bentuk dan kebijaksanaannya adalah ijtihad yang tidak merubah prinsip dasar nas. Dengan kata lain formulasi hukum tidak menyimpang dari ketentuan syara'.

Pertimbangan lain penerapan ilmu sebagai sebuah pemahaman terhadap nas adalah pra kondisi masyarakat sebelum hukum itu diterapkan. Hukum Islam diterapkan sangat tidak efektif jika masyarakatnya lemah dalam hal keimanan. Contoh hukum dera bagi pezina tidak efektif, jika wanita banyak mempertontonkan kecantikannya, film porno beredar di mana-mana, pintu perzinaan terbuka lebar. Hukum potong tangan bagi pencuri tidak efektif, jika hukum zakat tidak ditegakkan, pajak tidak adil dan ekonomi kerakyatan tidak merata.

[55] *Ibid.*

c. Obyektifikasi dari Subyektif ke Obyektif

Perubahan dari cara berfikir subyektif ke obyektif bertujuan untuk menyuguhkan Islam pada cita-cita obyektif. Zakat misalnya, secara subyektif bertujuan untuk membersihkan harta dan jiwa, dengan demikian ketika mempunyai harta yang lebih dan telah dikeluarkan zakatnya berarti telah suci badan dan hartanya. Pernyataan ini sangat subyektif sebagai akibat pemahaman al-Qur`an secara tekstual yakni, ambilah hartama untuk sedekah, karena dengan sedekah kamu akan membersihkan dan mensucikan dirimu. Namun secara obyektif, tujuan zakat pada intinya adalah kesejahteraan sosial.[67] Oleh karena itu pemberian zakat harus tepat sasaran yakni, fakir, miskin dan seterusnya. Berbicara tentang zakat, surat at-Taubah ayat 60 dan 103 ini harus diterapkan.

اِنَّمَـا الصَّـدَقَاتُ لِلْفُقَــرَاءِ وَالْمَسَـاكِيْنِ وَالْعَــامِلِيْنَ عَلَيْهَـا وَالْمُؤَلَّفَـةِ قُلُــوْبُهُمْ وَفِـى الرِّقَـابِ وَالْغَـارِمِيْنَ وَفِـى سَبِــيْلِ اللهِ وَابْـنِ السَّبِيْــلِ فَرِيْضَـةً مِنَ اللهِ...

Sesungguhnya zakat itu untuk orang-orang fakir, miskin, amil, muallaf, untuk orang yang memerdekaan hamba, orang yang terlilit hutang, untuk jalan Allah dan musafir, itulah ketentuan hukum Allah.

[67] Kuntowijoyo, *Paradigma...,* hlm. 248.

خُـذْ مِنْ اَمْوَالِهِـمْ صَـدَقَةً تُـطَهِّـرُهُمْ وَتُـزَكِّيْهِمْ بِهَـا

Ambilah sedekah (zakat) dari harta mereka guna membersihkan dan mensucikan mereka.

Al-Qur`an menyebutkan hukum potong tangan dalam kasus kejahatan pencurian. Secara subyektif hukum potong tangan bertujuan untuk balasan bagi pencuri, karena dalam ayat disebutkan hukum potong tangan sebagai balasan atas perbuatan mencuri. Akan tetapi secara obyektif perlu dikaji bahwa tujuan hukum potong tangan pada intinya adalah untuk menjaga ketentraman masyarakat pada umumnya. Artinya dalam kasus pencurian yang dikenakan hukum potong tangan, ada dua aspek tujuan yang dikandung, pertama, tujuan pencegahan secara khusus (special prevention), agar si pelaku tidak mengulangi kejahatannya lagi. Kedua, tujuan pencegahan secara umum dan aspek (general prevention) yakni tujuan pendidikan bagi masyarakat untuk tidak berbuat sebagaimana yang dilakukan terpidana. Hal ini dijelaskan dalam surat al-Maidah ayat 38:

وَالسَّـارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَـاقْطَعُوْا أَيْـدِيَهُمَا جَـزَاءً بِمَـا نَكَـالاً مِـنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ

Hukum qisas secara subyektif sebagai hukuman balas dendam bagi keluarga korban terhadap terpidana, namun secara obyektif untuk melindungi pertumpahan darah dan memelihara jiwa pada umumnya. Karena dengan hukuman qisas akan terlindungi dua nyawa dalam satu waktu, yakni si pembunuh (pelaku tindak pidana) akan

mempertimbangkan akibat hukumnya pada saat mau membunuh seseorang, karena dia sadar hukuman yang akan diterimanya nanti adalah hukuman mati, maka dia mau tidak mau akan mengurungkan niatnya. Pada saat itulah dua nyawa terlindungi, Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 179:

وَلَكُمْ فِى الْقِصَـاصِ حَيَوةٌ يَاأُولِى الأَ لْبَـابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ

Umat juga dituntut untuk menyikapi realitas secara obyektif dan membuang jauh-jauh sikap egosentris. Pluralisme sosial, budaya dan agama merupakan kenyataan obyektif yang harus diterima dan disikapi secara arif bijaksana, karena dalam Islam perbedaan adalah sunatullah yang tidak dapat ditolak.

Akhirnya harus ditegaskan bahwa, konsep-konsep yang telah dibicarakan di atas berdiri di atas sebuah landasan epistimologi yang disebut dengan epistimologis relational. Dengan konsep ini setiap realitas dipahami selalu dalam keterkaitannya dengan Tuhan. Epistimologi relasional menegaskan bahwa sumber pengetahuan adalah Tuhan, atau tegasnya al-Qur'an dan as-Sunnah. Melalui keduanya umat Islam dapat memahami dan mengukur sebuah kenyataan.[57]

C. Obyektivikasi Hukum Pidana Islam di Indonesia

Metode jalan tengah dapat diartikan sebagai sebuah kompromi, yakni menyelesaikan perbedaan atau perselisihan

[57] Kuntowijoyo, *Identitas...,* hlm. 2.

antara dua paradigma hukum melalui persetujuan.[58] Kedua paradigma tersebut selama ini dianggap sebagai sebuah antagonis, yakni hukum pidana Islam dengan sumbernya wahyu dan hukum pidana positif dengan sumbernya akal (penalaran). Dari segi yuridis kompromi diartikan agrement (persetujuan) antara dua pihak untuk menyelesaikan permasalahan yang dipersengketakan.[59]

Prinsip kompromi itu tidak bertentangan dengan hukum Islam, karena sepadan dengan istilah wasatan (tengah-tengah) dalam al-Qur`an.[60] Penggunaan metode ini didasarkan pada urgensi untuk menampung nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai syari'ah. Pendekatan ini tidak semata-mata didorong oleh sikap pragmatisme, namun lebih menitikberatkan pada kaidah maslahah. Bahkan dengan meniadakan jalan tengah bisa menimbulkan jalan buntu jika ada nilai-nilai syari'ah yang berhadapan dengan hukum yang hidup dalam masyarakat. Padahal hukum yang hidup dalam masyarakat secara nyata dan obyektif sangat potensiil untuk dipertimbangkan jika secara substansial tidak bertentangan dengan nilai-nilai syari'ah. Hukum penjara bagi pencuri sangat dibenarkan dalam syari'at Islam, jika kasusnya baru pertama kali dan karena alasan ekonomi. Karena ayat yang berbicara tentang hukum potong

---

[58] Purwodarminto, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), hlm. 438.

[59] Bryan A. Carner, *A Dictionary of Modern Legal,* (London: Oxford University Press, 1987), hlm. 134.

[60] Yahya Harahap, *Sosialisasi Kompilasi Hukum Islam,* (Yogyakarta: UII Press 1992), hlm. 94.

tangan bagi delik pencurian merupakan hukum tertinggi yang ada di dalam al-Qur`an. Hal ini sejalan dengan teori halah al-had al-a`la yang dilontarkan oleh Muhammad Syahrur. Menurut teori ini, hukum potong tangan bagi pencuri adalah hukuman yang tertinggi, sehingga seorang hakim boleh berijtihad menerapkan hukum yang lebih rendah dari ketentuan al-Qur`an. Secara tegas beliau mengatakan:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (المائدة:38) فِى هَذِهِ الأَيَةِ بَيْنَ الْعُقُوْبَةِ الْقُصْوَى لِلسَّارِقِ وَهِيَ قَطْعُ الْيَدِ

Ayat tersebut di atas menjelaskan bahwa hukum potong tangan adalah hukuman yang tertinggi dalam Islam.[61] Demikian ungkapan jalan tengah yang sesungguhnya terkandung secara substansif di dalam ajaran Islam.

Secara obyektif, masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang plural. Beragam etnis, bahasa atau dialektika, bermacam-macam agama dan kepercayaan, masing-masing dengan variannya dan aneka ragam kebudayaan serta adat istiadatnya hidup bersama-sama di bumi Indonesia ini. Berbagai macam ideologi dan aliran politik pernah menjadi catatan sejarah. Adanya perbedan memang tidak serta merta menunjukkan adanya konflik, tetapi perbedaan dapat berpotensi menimbulkan konflik, apalagi jika perbedaan itu dipolitisir oleh kepentingan-kepentingan tertentu. Fakta sejarah menunjukkan bahwa konflik-konflik yang mengatasnamakan perbedaan

[61] Muhammad Syahrūr, *Al-Kitāb wa al-Qur`ān Qira'ah al-Mu'aṣirah,* (Mesir: Dār al-Kutub, 1998), hlm. 455.-456.

sering terjadi di Indonesia. Sehingga pluralitas jika tidak disikapi secara arif dapat menimbulkan konflik vertikal maupun horisontal yang berdampak negatif bagi proses pembangunan.

Pluralisme bangsa dengan sendirinya menunjukkan adanya perbedaan kepentingan dalam tubuh bangsa ini. Pengakuan akan adanya perbedaan agama berarti mengakui bahwa masing-masing agama yang hidup di negeri ini mempunyai kepentingan-kepentingan yang harus dihormati dan diakomodasi. Hal ini juga berlaku bagi pluralitas dalam bidang-bidang lain.

Jika kita menengok sejarah, artikulasi berbagai kepentingan itu jarang menimbulkan terjadinya ketegangan-ketegangan. Hal ini tampak dalam dikotomisasi yang sering dipakai antara santri versus abangan, sekuler versus Islamis dan tradisionalis versus modernis atau antara nasionalis dengan Islam. Di zaman Orde Baru, ketegangan ini tampak dari hubungan antara sebagai penganut ideologi Pancasila dan sebagai umat Islam yang tetap berpegang teguh pada ideologi Islam. Di masa reformasi, menjelang Sidang Umum MPR Tahun 1999, pertentangan ideologis itu seolah muncul kembali. Pertentangan antara kubu Megawati dan kubu Habibie dipersangkakan orang sebagai pertentangan antara kubu sekuler melawan Islam. Maka wacana intelektual tentang sekularisme politik dan Islam kembali mencuat ke permukaan. Seolah-olah bangsa ini tidak pernah mau belajar dari sejarah, hanya mengulang persoalan lama.

Demikian pluralisme dalam berbagai segi, termasuk politik merupakan sebuah kenyataan yang tak terbantahkan di

wilayah bumi Indonesia. Oleh sebab itu yang dibutuhkan sesungguhnya, sebagaimana diungkapkan oleh Nurcholis Madjid, adalah suatu sistem politik yang tidak hanya baik diperuntukkan bagi umat Islam, namun yang sekiranya juga baik untuk semua anggota masyarakat yang sangat plural.[62] Dalam konteks inilah gagasan obyektifikasi Islam dilontarkan. Memang berat ketika berbicara penerapan syariat Islam di bumi pertiwi ini, lebih-lebih penerapan hukum pidana Islamnya. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor sebagaimana diungkapkan oleh Topo Santoso dalam karyanya Membumikan Hukum Pidana Islam. Beliau mengungkapkan hal-hal yang menjadi kendala tegaknya syari'at Islam (hukum pidana Islam) di Indonesia adalah sebagai berikut:

1. Kendala kultural dan sosiologis, yakni adanya sebagian umat Islam yang belum menerima untuk diberlakukan secara obyektif di Indonesia.
2. Kendala fikrah (pemikiran), yakni banyaknya pandangan negatif terhadap hukum pidana Islam dan kurang yakin dengan efektifitasnya.
3. Kendala filosofis, yakni tuduhan bahwa hukum ini tidak adil bahkan kejam dan out of date serta bertentangan dengan cita-cita hukum nasional.
4. Kendala yurudis, yakni belum adanya ketentuan hukum pidana yang bersumber dari syari'ah Islam.

[62] Dikutip dari Siti Nadrah, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurchalis Madjid,* cet. I, (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1999), hlm. 188-189.

5. Kendala konsolidasi, yakni belum bertemunya para pendukung pemberlakuan syari'ah Islam, bahkan yang ada adu argumnetasi yang berkepanjangan.
6. Kendala akademis, masih terlihat belum meluas dan kurang tersosialisasinya pembelajaran hukum Pidana Islam di berbagai perguruan tinggi, khususnya di fakultas hukum, sekalipun kenyataanya bahwa semua mahasiswa 90 persen beragama Islam.
7. Kendala ilmiah, yaitu kurangnya literatur yang mengulas hukum pidana Islam, terutama dari segi efektifitasnya dalam menanggulangi angka kriminilatitas.
8. Kendala politis, yakni kurang sinerginya kekuatan politik untuk menggolkan penegakan syari'at Islam melalui proses politik.[63]

Bagi Kuntowijoyo, obyektifikasi adalah sebuah sintesis yang ia tawarkan sebagai solusi atau jalan tengah bagi pertentangan antara Islam (negara Islam) dengan sekularisasi (negara sekuler). Sebagai sebuah sintesis, obyektifikasi berusaha merangkul semua golongan; golongan Islam dan golongan lain di luar Islam. Maksudnya jelas, supaya sejarah tidak hanya mengulang persoalan-persoalan lama, tetapi bergerak maju.

Berpijak pada deskripsi tentang kedudukan hukum pidana Islam yang ternyata adalah hanya sebagai salah satu sumber bahan di antara sekian banyak bahan yang sedemikian pluralistik bagi upaya pembaruan KUHP Nasional, maka untuk kondisi sekarang ini, berdasarkan berbagai pertimbangan,

[63]Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam,* (Jakarta: Gema Insani, 2003), hlm. 86.

belum saatnya mewujudkan gagasan formalisme pemberlakuan hukum pidana Islam di Indonesia. Oleh karena itu, gagasan subtansialisme-lah yang mungkin dapat dikatakan lebih prospektif bagi pewujudan keinginan memberlakukan hukum pidana Islam di Indonesia dewasa ini. Paling tidak lebih sedikit kemungkinan munculnya resiko dibanding menerapkan gagasan formalisme.

Namun demikian, perlu pula segera ditegaskan, asumsi di atas tidaklah berarti boleh menyurutkan keinginan umat Islam untuk terus berproses dan berjuang sehingga bisa menjalankan ajaran agamanya secara kafah (total).[64]

Apabila gagasan subtansialisme di atas dapat disepakati, maka hal yang perlu dipikirkan selanjutnya ialah ajaran atau nilai-nilai apakah dari hukum pidana Islam yang benar-benar prospektif-implementatif bisa dikontribusikan bagi pembaruan KUHP Nasional mendatang.

Guna mengkaji hal di atas, maka perlu dikemukakan setidaknya ada tiga permasalahan mendasar yang biasa dikenal dalam ajaran hukum pidana, yaitu masalah yang

[64]Gagasan subtansialisme tentang pemberlakuan hukum pidana Islam dalam konteks ke-Indonesiaan di atas, dalam ajaran agama Islam sendiri sesungguhnya dijustifikasi pula oleh suatu kaidah fiqih yang berbunyi *"ma la yudraku kulluhu la yutraku kulluhu".* Artinya, sesuatu (kebaikan) yang belum dapat dicapai seluruhnya sebaiknya jangan ditinggalkan begitu saja. Maksudnya dalam konteks permasalahan di atas, janganlah karena keinginan untuk memberlakukan hukum pidana Islam secara formal tekstual, yang berdasarkan berbagai pertimbangan belum memungkinkan, lalu ditinggalkan begitu saja peluang pemberlakuan hukum pidana Islam yang sudah ada meskipun baru subtansial.

berkait dengan konsep tentang tindak pidana, konsep tentang pertanggungjawaban pidana dan konsep tentang sanksi pidana.[65] Tiga masalah dasar di atas dalam RUU KUHP Baru juga ditampilkan konseptualisasinya secara eksplisit sebagaimana termaktub dalam Rancangan Buku I yang berisi tentang Ketentuan Umum atau asas-asas fundamental dari sosok hukum pidana Indonesia mendatang. Berdasarkan teori di atas, maka pengkajian terhadap nilai-nilai apa sajakah dari hukum pidana Islam yang prospektif dapat diimplementasikan dalam konteks ke Indonesia-an mutlak harus dilakukan

Salah satu sumbangan penting dari gagasan obyektifikasi Islam adalah tawaran untuk menjadi jalan tengah bagi artikulasi kepentingan berbagai kekuatan sosial politik bangsa Indonesia yang sangat plural, baik dari segi agama, sosial, politik maupun budaya. Pluralitas memang tidak serta-merta berarti konflik, tetapi berpotensi untuk menjadi konflik yang dapat menggangu perjalanan sejarah bangsa. Obyektifikasi dikemukakan sebagai salah satu bentuk pensikapan atas pluralitas bangsa secara arif dan bijak. Sebab pluralisme agama, sosial, dan budaya yang berkonsekuensi trikotomi sistem hukum di Indonesia tidak cukup untuk menjadi alasan guna membatasi implemantasi hukum Islam hanya pada hukum keluarga. Demikan pula, pengadilan agama sebagai peradilan muslim akan mengalami perluasan makna dan lingkup garapan menjadi peradilan

[65] Hukum pidana harus mencakup tiga aspek yaitu tindak pidana, pertanggung jawaban pidana, dan sanksi pidana. Dalam seminar tentang *Penelaahan Pembaharuan Hukum Nasional* yang diselenggarakan oleh BPHN pada tanggal 14-16 Juni 1982, telah terjadi kesepakatan pendapat dari Tim Pengkajian Bidang Hukum Pidana.

negara. Sebab, banyak masalah keluarga dan kemasyarakatan yang memerlukan penyelesaian dengan pendekatan syari'at, khususnya fiqhiyah. Bahkan kontribusi Islam dalam sistem hukum nasional dapat diperluas lagi dalam hukum pidana nasional. Sebab penjalinan hukum Islam dengan hukum pidana adalah sesuai dengan kebutuhan mayoritas rakyat Indonesia yang beragama Islam.

Oleh karena itu, unsur hukum Islam dapat mewarnai hukum pidana positif Indonesia. Dalam konteks demikian, maka prospek hukum Islam akan semakin mengisi sistem hukum nasional dan mengurangi trikotomi sistem hukum (Islam, adat dan Barat). Demikian terwakilinya niai-nilai yang dimiliki mayoritas masyarakat dalam sistem hukum nasional, maka stabilitas sosial-ekonomi dan politik akan semakin terpelihara. Pola pikir yang demikian sejalan dengan Pasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menyatakan, "Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa". Penegasan ini mengadung konsekuensi logis bahwa semua warga negara berhak berperan serta dalam membangun sistem hukum nasional sebagai bagian integral yang tidak terpisahkan dengan konsep khilafah dan ibadah kepada Allah Yang Maha Esa.

Selain itu perlu dicatat bahwa, penamaan hukum publik dengan syari'at apalagi dengan idiom-idiom Islam akan melahirkan ketidakrelaan non-Muslim. Oleh karena itu, rumusan tersebut harus dilucuti dan simbol-simbol yang tertinggal adalah substansi atau semangatnya. Obyektifikasi Islam menjadi sangat penting sebab hanya dengan cara inilah

keberadaan hukum publik tidak menyinggung legitimasi perorangan dan kelompok pihak lain.[66]

Berdasarkan prespektif ini, yang lebih tepat adalah melakukan perubahan cara pandang umat terhadap "pelaksanaan syari'at". Pelaksanaan syari'at tidak dimaknai sebagai formalisasi syari'at lengkap dengan struktur, nama, idiom dan sumbernya, tetapi lebih dimaknai sebagai adopsi semangat dan pesannya dalam sistem hukum nasional.

Dalam memahami syari'at lebih diutamakan unsur substansi dan esensinya bukan literalnya. Substansional dalam pengertian mengambil isi tanpa mementingkan "bahasa" atau simbol. Sebagai contoh, hukuman mati bagi pelaku pembunuhan, meski tidak bernama qisas tetapi isinya sama dengan ketentuan qisas. Jika implementasi dengan cara subtansial tidak tercapai dapat dipakai pendekatan esensial, yakni cara pandang yang tidak memandang isi atau bentuk tetapi lebih mementingkan esensi atau maksud dan semangatnya. Contoh lain, hukuman jilid bagi peminum khamr dan pengedar narkotika bisa diganti istilah dengan cambuk atau penjara yang secara substansial tidak bertentangan dengan kedua hukum tersebut.

Memang agenda ini memerlukan pengkajian yang teliti dan serius. Namun jika tidak dilakukan akan selalu saja muncul ketegangan yang melahirkan pendekatan yang sama-sama tidak bijaksana, yakni menuntut pemberlakuan syari'at Islam konvensional yang menimbulkan berbagai diskriminasi, atau

---

[66] M. Imdadun Rahmat, "Jalan Alternatif Syari'at Islam", dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 12 tahun 2002, hlm. 5.

membiarkan sistem hukum nasional tetap dalam posisi tidak legitimet yang tidak aplikatif di tengah kebangkitan religiusitas umat karena cap "sekular" yang disandangnya. Sehingga akan terus muncul gugatan penerapan syari'at Islam pada saat-saat ada momentumnya. Jika ini pilihannya, maka tarik-menarik antara nation-state dengan Islam dalam urusan hukum publik tidak akan pernah berakhir.

Dalam konteks hukum pidana Indonesia, kesadaran masyarakat akan hukum Islam mempunyai arti penting dan telah menjadi living law secara positif.[67] Kecenderungan yang tampak dalam mengisi nilai-nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam dalam hukum pidana nasional yang bersifat umum sesuai dengan tujuan-tujuan hukum Islam yang bersifat primer. Itulah tujuan-tujuan hukum yang disebut maqasid asy-syari'ah atau lima universal (al-kulliyat al-khams) yang meliputi pemeliharaan agama, jiwa, akal, kehormatan dan keturunan serta pemeliharaan harta.[68]

Pada dasarnya, ajaran Islam dapat dibedakan menjadi dua kelompok. Pertama, ajaran Islam yang bersifat absolut, universal dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. Termasuk kelompok ini adalah ajaran Islam yang tercantum dalam al-Qur'an dan Hadis mutawatir yang penunjukannya telah jelas (*qaṭ'i ad-dalalah*). Kedua, ajaran

---

[67] Bagir Manan, "Peranan Peradilan Agama dalam Pembinaan Hukum Nasional", dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, kata pengantar Juhaya S. Praja, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1994), hlm. 143.

[68] Asy-Syatibi, *al-Muwafaqāt fi Uṣūl asy-Syarî'ah,* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), II: 194.

Islam yang bersifat relatif, dapat berubah dan diubah. Termasuk kelompok kedua ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad.[69] Dengan demikian, ajaran Islam ada yang bersifat absolut (qat'iyah) dan ada pula yang bersifat relatif (*żanniyah*).

Hukum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an dan hadis Nabi tidak harus diterapkan secara harfiah. Tetapi jenis dan bentuk hukuman apapun dapat dibenarkan selama dapat berfungsi sebagai pencegah serta mampu mewujudkan tujuan persyari'atan hukum pidana Islam. Oleh karena itu perumusan hukuman yang sejalan dengan kondisi masa kini dapat dibenarkan pula. Sedangkan hukuman yang ditetapkan dalam al-Qur'an dan hadis Nabi hanya dipandang sebagai batas maksimal yang diterapkan manakala bentuk hukuman lain tidak dapat mewujudkan tujuan hukuman tersebut.

Perhatian utama dalam kajian hukum pidana adalah bentuk hukuman yang akan dibebankan kepada setiap pelanggar hukum. Dengan demikian, studi yang dilakukan terhadap teori hukuman tersebut sesungguhnya merupakan langkah esensial untuk memahami suatu sistem hukum pidana tertentu. Pada kenyataannya, aplikasi suatu sistem pidana apapun tidak akan mungkin dapat dijustifikasi tanpa suatu kejelasan bahwa teori tentang hukuman yang dibangun di dalamnya dapat memenuhi tujuan dari sistem pidana itu sendiri.

---

[69] Harun Nasution, "Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam", dalam Haidar Bagir, *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 112.

Dalam praktik hukum pidana dan teori-teorinya, kerangka aplikasi hukum Islam dalam sistem hukum pidana nasional diperlukan penafsiran-penafsiran yang luas atas ayat-ayat atau nas yang semula ditafsirkan secara literer. Penafsiran seperti dimaksud dapat dikemukakan seperti dalam mengartikan "memotong tangan" atas pencurian dalam surat al-Maidah ayat 8 "*al-sariq wa as-sariqah faqṭa'u aidiyahuma*. Kata *faqṭa'u* diartikan "memotong" bukan dalam arti harfiah, melainkan makna "memotong" itu sendiri yang berarti memutuskan berbagai daya dan kemampuan si pelaku pidana agar tidak memungkinkan melakukan pencurian ulang atau dipenjara yang dijatuhkan bagi para pencuri. Hal ini merupakan sanksi hukuman yang tidak menyimpang dari hukum Islam.[71] Dengan menerapkan hukum seperti ini, maka fungsi hukuman dalam bentuk zawajir telah dilaksanakan. Praktek ini bisa dalam bentuk-bentuk seperti yang berkembang dalam lembaga kemasyarakatan.

Dalam delik pembunuhan, hukum Islam mengenal asas pemaafan sebagaimana yang diperkenankan al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 178. Namun asas pemaafan ini tidak dilakukan

---

[71] Hal ini pula yang membuat Kuntowijoyo merasa perlu meralat penulisan kata *"obyektifikasi"*. Dalam buku *Identitas Politik Umat Islam*, tertulis kata "*obyektivikasi"* dengan menggunakan huruf "V" yang lebih tepat untuk kata *"obyektifikasi",* sedang *"obyektifikasi"* yang benar memakai huruf "F" bukan "V". *Ibid,*dalam skripsi ini, penulis menggunakan penulisan *"obyektifikasi"* dengan huruf "Y" bukan "J" seperti yang biasa dipakai Kuntowijoyo. Perubahan ini dilakukan untuk menyesuaikan dengan ejaan bahasa Indonesia yang benar.Umar Syihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* cet.1 (Semarang: Dina Utama, 1996), hlm. 177.

begitu saja tanpa diimbangi dengan pembinaan keselarasan sosial, terutama pihak-pihak yang bersangkutan dengan peristiwa pembunuhan, khususnya pihak-pihak keluarga yang terbunuh dan pembunuh sehingga tidak terjadi dendam kusumat serta terjaminnya rasa keadilan dan ketentraman masyarakat. Dalam hukum pidana Islam (fiqh jinayah), tindak pidana yang macam dan sanksinya dinyatakan secara tegas dalam al-Qur`an disebut *jarimah hudūd*.

Secara umum dapat dikatakan bahwa berbeda dengan sistem pidana Barat yang mendasarkan dan menjustifikasi teori hukumannya pada pandangan tentang utilitas sosial (social utility), maka teori hukuman dalam sistem hukum pidana Islam lebih didasarkan pada teks wahyu Tuhan yang dituliskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

Kekerasan hukuman dalam pidana Islam tersebut tampaknya lebih dipengaruhi oleh fenomena dominannya bentuk hukuman badan. Hampir semua bentuk hukuman untuk perbuatan pidana yang disebutkan dalam sumber teks Islam memang berkisar pada hukuman-hukuman yang bersifat fisik, seperti dipotong tangannya, dicambuk, dilempar dengan batu (dirajam) dan lain-lainnya. Hal inilah yang tampaknya menjadi ciri kekejaman terhadap bentuk-bentuk hukuman dalam Islam.

Satu hal yang perlu dicatat adalah bahwa hukum pidana Islam merupakan sistem hukum yang paling kuat pengadopsiannya terhadap aspek penjeraan bila dibanding dengan sistem pidana lain. Islam memandang sifat penjeraan merupakan hal yang paling utama dalam pemberian hukuman.

Kekentalan sifat penjeraan dalam teori hukuman dalam Islam, baik penjeraan terhadap si pelaku maupun masyarakat inilah yang umumnya mendukung pandangan teori penjeraan ini sebagai motifasi di balik ayat-ayat tentang pemberian hukuman.

BAB VIII
POLITIK HUKUM PIDANA ISLAM DI INDONESIA

A. Perjuangan Politik Hukum Islam di Indonesia

Upaya formalisasi syari'at Islam di Indonesia telah menjadi *discourse* yang melelahkan, bahkan sebelum berdirinya negara Republik Indonesia. Benih perdebatan muncul secara terbuka pada tahun 1940 ketika terjadi polemik antara Soekarno (nasionalis sekuler) *versus* Muhammad Natsir (Nasionalis Islam). Perdebatan tersebut bahkan masih berlanjut sampai sekarang, yakni dengan munculnya keinginan penegakan hukum pidana Islam dalam suatu negara secara legal formal dan di satu ingin penegakan syari'at Islam pada ranah substansinya, yaitu tegaknya *the Islamic values*. Hukum pidana Islam diperjuangkan pada nilai-nilai substantifnya bukan formalisasi simboliknya.

Polemik itu dilatarbelakangi, bahwa Islam yang ajarannya mengandung prinsip-prinsip dasar kehidupan, termasuk persoalan politik dan hukum, sejak awal sejarahnya tidak memberikan ketentuan yang pasti tentang bentuk dan konsep penegakan hukum Pidana Islam dalam suatu negara. Di sinilah letak terjadinya berbagai penafsiran dan upaya untuk merealisasikannya.

Gagasan Politik Hukum Pidana Islam dalam hukum Nasional harus bersifat responsif, karena persoalan-persoalan baru terus berkembang dan nash (Al-Quran dan al-Sunah) telah berhenti. (ان الحوادث لا تتناهى والنصوص تتناهى)

Tawaran mengenai hukum (Pidana) Islam model Indonesia sudah banyak dikemukakan oleh pemikir-pemikir Islam, seperti T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dengan gagasan "Fikih Indonesia". Hazairin memunculkan teori tentang "Mazhab Indonesia". Munawir Sjadzali gagasan "Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia". A. Qodri Azizy, menawarkan "Positivisasi Hukum Islam di Indonesia. Moh. Mahfud MD tentang "Hukum Islam berdasarkan Pancasila". Gagasan-gagasan tersebut merupakan upaya kontribusi secara maksimal bagi pembentukan hukum Nasional yang berujung pada keadilan sosial.

B. Politik (Kebijakan) Hukum Pidana di Indonesia

Dasar pemikiran politik hukum pidana di Indonesia dilatarbelakangi pada suatu sistem hukum pidana yang ada dewasa ini (KUHP/WvS) masuk dalam kategori *Civil Law System.* Sistem ini berorientasi pada nilai-nilai *individualisme/liberalisme.* Kita lihat agenda Kongres lima tahunan PBB yang bertemakan *The Prevention of Crime and the Treatment of Offenders* (Pencegahan Kejahatan dan Pembinaan Pelaku Kejahatan). *Pernyataan Konggres:* Sistem hukum pidana di beberapa negara yang bersumber dari zaman kolonial umunya bersifat *obsolute and unjustice* (usang dan

tidak adil) serta ketinggalan zaman dan tidak sesuai dengan kenyataan). Faktor inilah yang menyebabkan terjadinya peningkatan kejahatan *(a contributing factor to the increase of crime). Maka* Pembaruan hukum pidan**a** yang berkarakteristik dan bersumber dari hukum di Indonesia yang sifatnya demokatis dan nomokratis sangat diperlukan.

Politik hukum pidana *(penal policy)* adalah suatu ilmu sekaligus seni yang pada akhirnya mempunyai tujuan praktis untuk memungkinkan peraturan hukum pidana positif dirumuskan secara lebih baik yang bertujuan penanggulangan kejahatan dan bercermin pada keadilan. Pencegahan kejahatan dalam politik hukum pidana tidak lepas dari sistem hukum yang dibangun, baik struktur, substansi dan budaya hukum. Politik hukum pidana tentang penanganan kejahatan yang dimulai dari pertimbangan seseorang untuk berbuat jahat dan perumusan undang undang hukum pidana sangat mutlak untuk dipertimbangkan. Faktor yang mendorong seseorang berbuat atau tercegahnya berbuat kriminal diungkapkan oleh John Carrol dalam teori kriminologi dengan rumus: SU = {{[P (S x G) - S (F x L)}}].}

Banyak hal yang dapat mempengaruhi tindak kejahatan, faktor P(S) dan P(F) sangat tergantung pada petugas keamanan dan penegak hukum, yakni, keaktifan, kesungguhan hati dan sikap pro aktif masyarakat dalam mencegah tindak kejahatan. Selain itu sistem tata kota juga sangat berpengaruh pada besar kecilnya tindak kejahatan. Faktor L sangat dipengaruhi oleh kepastian hukum, semakin berat hukuman dan semakin pasti hukuman, maka semakin kecil keberanian orang untuk

melakukan tindak kejahatan. Rumusan Undang Undang Hukum Pidana di Indonesia memang sudah seharusnya mempertimbangkan faktor faktor tersebut di atas demi terwujud sistem hukum yang berkeadilan dan berkeseimbangan. Menurut Friedman bekerjanya hukum dalam suatu sistem ditentukan oleh tiga unsur, yaitu struktur hukum (*legal structure*), substansi hukum (*legal substance*) dan budaya hukum (*legal culture*). Ketiganya merupakan satu keasatuan yang menggerakan sistem hukum yang ada agar berjalan dengan baik.

Dalam suatu tatanan masyarakat sangat memerlukan lembaga dalam skala yang makro (negara) yang menciptakan rasa dan nilai keadilan. Negara dan bangsa yang di dalamnya terdapat lembaga-lembaga yang indepeden merupakan tempat memutar roda keadilan guna menjaga keseimbangan hidup dalam masyarakat. Prinsip keadilan dalam menegakkan hukum di Indonesia perlu mencontoh prinsip keadilan Islam, yakni keadilan dan keseimbangan. Nabi bersikap sebagai seorang penguasa atau eksekutif sekaligus sebagai yudikatif. Namun bila dihadapkan dengan tugasnya sebagai yudikatif, maka kekuasaan eksekutif tidak mempengaruhi setiap keputusannya. Kisah Uzamah binti Zaid kekasih Rasulullah meminta maaf atas kesalahan Fatimah binti al-Aswad karena telah mencuri, maka Rasulullah berkata, “Apakah kamu meminta syafa'at mengenai sesuatu dari hukuman yang telah ditetapkan oleh Allah?”. Kemudian Rasulullah bersabda:

إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرُكُونَ الشَّرِيفَ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا

"Bahwasanya yang menyebabkan kehancuran umat sebelum kamu sekalian ialah karena apabila ada kaum bangsawan mencuri, mereka dibiarkan, tetapi sebaliknya jika yang mencuri adalah kaum lemah, maka ditegakkan hukum yang seadil-adilnya. Saya bersumpah demi Allah seandainya Fatimah Putri Muhammad mencuri niscaya akan kupotong tangannya."

Pernyataan dan sikap Nabi dalam hadis di atas sebagai koreksi terhadap penerapan hukum jahiliyyah yang bersifat diskriminatif dan mengesampingkan asas keseimbangan dan keadilan.

C. Politik Hukum dalam Penetapan Pidana dan Masalah HAM

Politik hukum pidana dalam penetapan sanksi (hukuman), bagi pelanggran HAM adalah mutlak keberadaanya, seperti hukuman mati bagi pelaku kejahatan kemanusiaan seperti penghianat negara (disersif), bandar narkoba, teroris, koruptor, pemerkosa dan pembunuhan sadis harus terakomodir dalam hukum pidana di Indonesia. Meskipun tindakan tersebut di atas sering disoroti sebagai bentuk pelanggaran HAM. Memang dalam penetapan sanksi bagi terpidana adalah pelanggaran HAM yang dibolehkan.

HAM adalah hak yang melekat pada manusia bersifat entitas dan integral pemberian Tuhan, bukan diberikan oleh

negara atau siapapun. Oleh sebab itu setiap negara harus melindungi dan menjamin agar HAM dinikmati oleh setiap orang. Bahkan dalam setiap Konstitusi suatu negara selalu memuat, minimal, dua hal. *Pertama*, pengakuan dan perlindungan terhadap HAM. *Kedua*, ada pemerintahan yang tugas dan kewenangannya dibatasi demi tegaknya perlindungan terhadap HAM.

Masalah perkawinan sejenis atau yang dikenal dengan persolaan Lesbian, Gay, Biseksual dan Transgender (LGBT) yang sedang marak diperbincangkan misalnya, ada negara-negara yang memperbolehkan dan mewadahinya di dalam hukum, tetapi jauh lebih banyak negara yang tidak membolehkan. Bahkan lebih 200 negara di dunia ini hanya 22 negara yang memperbolehkan perkawinan sejenis. Partikularisme yang seperti itu bukannya tidak berdasar. Di dunia internasional ada dokumen yang bisa disebut sebagai dokumen deklarasi tentang tanggungjawab manusia. Deklarasi ini dikeluarkan oleh *International Conference on Human Rights Policy (ICHRP)* yang melibatkan tokoh-tokoh Barat dan Timur, termasuk 24 mantan kepala negara dan pemerintahan

Deklarasi yang dikeluarkan oleh ICHRP ini menegaskan bahwa perlindungan HAM di dunia Barat dan dunia Timur itu berbeda. Di Barat menekankan pada kebebasan individu, di Timur lebih menekankan pada tanggungjawab dan komunitas. Di dunia Timur HAM bisa dibatasi demi tanggungjawab dalam hidup bersama sebagai penyeimbang atas kebebasan individu seperti halnya di Negara kita Indonesia. Tegasnya, sebagai konsep dan fakta materi HAM yang harus dilindungi tidaklah

universal melainkan partikular, tergantung situasi dan kondisi masyarakat di negara masing-masing.

Undang Undang Dasar yang berlaku di Indonesia, UUD NRI 1945, dalam Pasal 28 J Ayat (2), menegaskan bahwa HAM itu bisa dibatasi (dikurangi) berdasar UU demi "... pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan 'moral, nilai-nilai agama, keamanan dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis". Tegasnya, konstitusi kita menganut paham, "hak dan kebebasan manusia dihormati dan dilindungi tetapi bisa dibatasi bahkan dirampas dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum". Pertimbangan politik hukum tentang penerapan sanksi pidana dalam kasus hukuman mati harus dipertahankan dengan tetap menjunjung tinggi HAM pada pelaksanaan melalui UU.

D. Politik Hukum Pidana Islam dalam Tata Hukum Pidana di Indonesia

Politik hukum pidana Islam adalah perubahan yang terjadi dalam penerapan tindak pidana, pertanggungjawaban pidana maupun ketentuan pidana karena dinamika waktu dan sosial.

Transformasi hukum pidana Islam di Indonesia ditempuh dengan jalan obyektifikasi hukum Islam, yaitu bagaimana penerapan hukum (pidana) Islam dalam suatu tatanan kehidupan bermasyakat, berbangsa dan bernegara harus

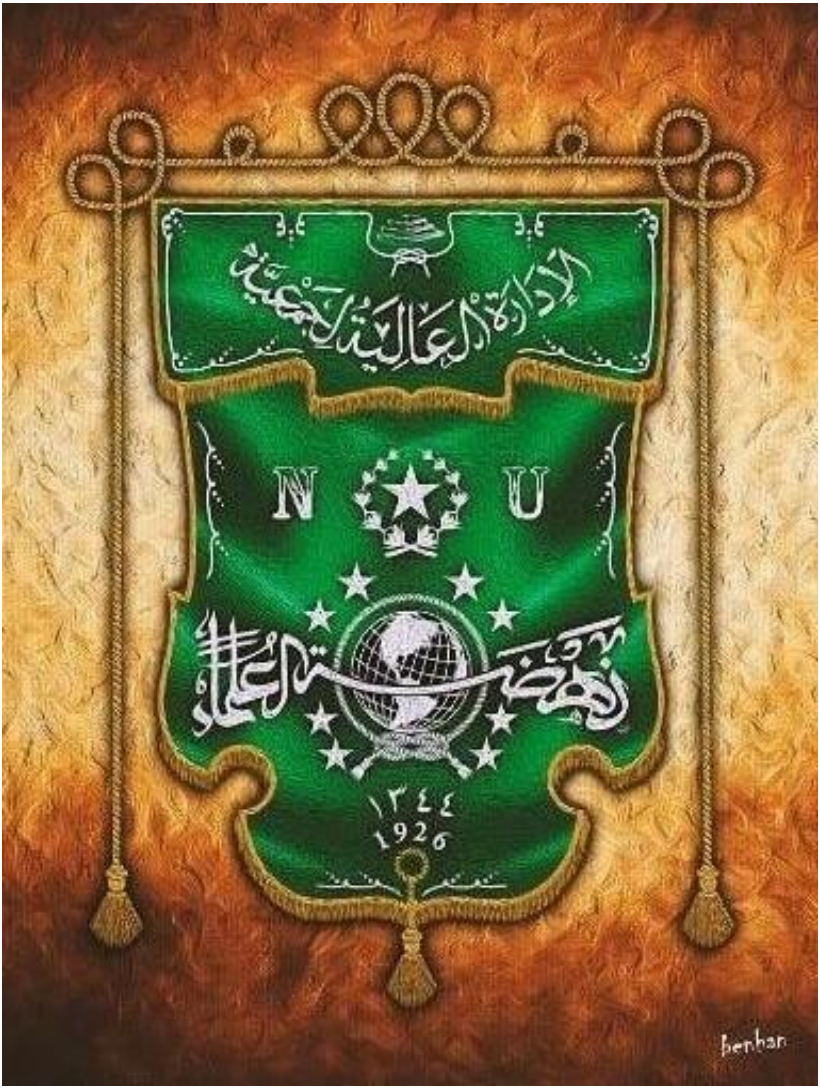
bersifat obyektif dengan tidak membedakan suku, budaya, kelompok dan agama. Dalam obyektifikasi hukum Islam ditawarkan suatu jalan keluar agar nilai-nilai syari'ah Islam (hukum *jinayah*) sebagai nilai universal tidak hanya diterima oleh umat Islam sendiri, melainkan oleh umat agama lain tanpa harus mempermasalahkan nilai-nilai itu berasal. Norma-norma hukum (pidana) Islam harus diterjemahkan dalam kategori-kategori yang obyektif sehingga dapat diterima oleh semua komponen bangsa (pihak). Dengan obyektifikasi ini, hukum (pidana) Islam lebih membumi dalam merespon dan menyelesaikan persoalan-persoalan konkrit dan riil tentang hukum pidana yang ada dalam masyarakat Indonesia. Teori obyektifikasi hukum di atas sebagai upaya adanya konkritisasi hukum pidana Islam di Indonesia, yakni norma-norma hukum yang ada dan diakui keberadaanya oleh seluruh masyarakat Indonesia, termasuk hukum pidana Islam dapat dijadikan hukum konkrit (positif) melalui tahapan proses, formulasi dan legislasi.

Dalam kebijakan politik hukum pidna di Indonesia, semua pihak harus menghargai tata hukum nasional, mengingat Indonesia adalah negara kebangsaan yang relegius (*relegious nation state*) yang menjadikan agama sebagai dasar moral dan sumber hukum materil dalam penyelanggarakan negara. Negara Pancasila menggariskan empat prinsip dasar yang menjadi perhatian utama dalam penataan hukum nasional: *pertama*, hukum nasional harus menjamin integrasi dan keutuhan bangsa, oleh karena itu tidak boleh ada hukum yang diskriminasi berdasarkan ikatan primordial dan tidak

boleh ada hukum yang mengancam disintegrasi bangsa. *Kedua*, hukum nasional harus mencerminkan asas demokratis dan nomokratis berdasarkan hikmah kebijaksanaan. *Ketiga,* hukum harus mendorong terciptanya keadilan sosial. *Keempat* hukum harus menghargai pluralitas, artinya tidak ada hukum publik yang didasarkan pada agama tertentu, sebab negara hukum Pancasila mengharuskan tampilnya hukum yang menjamin toleransi hidup beragama yang beradab.

Dalam rangka pembaruan hukum pidana Islam di Indonesia selalu diupayakan agar rancangan undang-undang tentang KUHP mampu mengakomodir dan memperjuangkan masuknya nilai-nilai hukum Pidana Islam dalam konteks perundang-undangan di Indonesia. Oleh karena *jari>mah-jari>mah* tersebut telah dianggap sebagai suatu kejahatan (tindak pidana) dalam hukum pidana di Indonesia dan pelakunya dapat dikenai sanksi. Proses ini merupakan upaya strategis legislasi hukum Islam yang bersifat bertahap dan sejalan dengan kaidah:

مَا لاَ يُدْ رك كُلُّهُ لاَ يُتْــرَكُ كُلُّه sesuatu yang tidak dapat dicapai seluruhnya jangan ditinggalkan seluruhnya.


الإدارة العالمية
N U
نهضة العلماء
١٣٤٤
1926
berhan

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran dan Terjemahnya, Jakarta: Proyek Pengembangan dan Penafsiran al-Quran, Departemen Agama RI, 1980.

Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.

Amin Abdullah, *Mendengarkan "Kebenaran" Hermeneutika,* Pengantar *Hermneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial,* yang ditulis oleh Fahruddi Faiz, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005

Amina Wadud, *Qur'an Untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir,* Jakarta: Serambi, cet. Ke-1, 1999.

C. Geerzt, *Keluarga Jawa* (Terjemahan). Jakarta : Grafiti Press, 1983.

Carl. Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum (Perspektif Historis*), Bandung Nuansa dan Nuansa media, 2004, hlm.239.(Terjemahan, judul asli " The Philosophy of Law in Historical Perspective" karya Carl. Joachim Friedrich, The University of Chicago Press; 1969).

Friedman, *On Concept Of Authority in Political Philosophy* , London; Oxford University, 1986.

Juhaya. S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya, PT.Lathifah Press, 2004.

Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakata: Kreasi Wacana, cet. Ke-1, 2005.

Khaled M. Abau El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003.

Khalid Abou El-Fadl dengan Zuhairi Misrawi, dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus Luhulima, Achie Sudiarti,1995, *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.

Luhulima, Achie Sudiarti, Bahan Ajar tentang Hak Perempuan. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1995

Mansour Faqih dkk, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam,* (Surabaya: Risalah Gusti, 2006.

Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial,* cet. Ke-1, (Yogyakarta: Penebit Pustaka Pelajar, 1996.

Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama,* (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat (KLIK®), 2002

M. Amin Azis, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, Jakarta, UI. Pers., 1987.

Mutamakkin Billa, Tesis tidak diterbitkan, *"Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam membongkar otoritarianisme hukum Islam",* (Program Pasca Sarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, *Fakultas Ushuluddin*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Muhammad Syahrur, dalam *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004..

M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritasrianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif" dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus., 2006.

Nashr Mamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa Moch. Nur Ichwan dan Moch Syamsul Hadi, (Yogyakarta: Samha, 2003.

Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*. Jakarta, Ghalia Indonesia, 1989.

Syamsul Anwar, *Filsafat Hukum Islam* Jogjakarta, PPS. UII, 2007.

Sri Suhandjati Sukri, *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender,* (Yogyakarta: Gama Media, jilid II, cet. Ke-1, 2002.

Wahbah az-Zuhaili, *Al-Quran Paradigma Hukum dan Perdaban*, Surabaya, Risalah Gusti, 1995

Al-Quran dan Terjemahnya, Jakarta Departemen Agama RI, 1990.

Kholid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004

Amin Abdullah "Pendekatan Heremeneuti dalam Studi Fatwa-fatwa Keagmaan, Proses Negoisasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca dalam Kholid M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004

Abd. Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 1990.

Noel j Coulson, *Konflik dalam Yurisprudensi Islam*, alih bahasa Fuad Zein,Yogyakarta: Navila 2001

H.L.A. Hart, *Law, Liberty and Morality,* London: Oxpord University Press, 1963

Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum di Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984

Ahmad Manshur Nur, *Peranan Moral dalam Membina Kesadaran Hukum,* Jakarta: Dirjen Binbaga Islam Depag RI, 1985

Fathurahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997

J.J.H. Bruggink, *Refleksi Tentang Hukum,,* alih bahasa Arief Sidharta, Bandung: PT Citra Aditya Bhakti, 1995

Khalid Abou el Fadl, *The Thelf,: Wrestling Islam From the Extremists,* San Francisco: A Divison of Horper Collins Publishers, 2005

Abd Wahhab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Qalam, 2000

Khalid Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* alih bahasa Helmi Mustafa; Jakarta PT Serambi Ilmu Semesta, 2005

Ab- Dãw-d Sulaiman bin al-Asy'as al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Ab³ Dãw-d* , Beirut Dar al-Fikr, t,t.

Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977

Wael B. Hallaq. *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat Abd. Haris bin Wahid, cet. ke-2 Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001

Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah al-Muashirah*, Kairo: Dar al-Insaniyah al-Arabiyah, 1990

Salam Madzkur, *al-Qada fi al-Islam,* Beirut: Dar al-Fikr, t.t

Hasil Pengamatan prosesi Rakorda MUI Sejawa Lampung di Hotel Garuda tgl. 6-9 Agustus 2007.

Al-Quran dan Terjemehnya, Jakarta: Departemen Agama RI, 1998.

Abdul Wahab Khalaf, Ilmu Ushul al-Fiqh, alih bahasaNur Iskandar al-Barsany, Jakarta PT. Rajawali Press, 2002.

Abdul Karim Zaidan dalam kitab *Usul at-Tasyri al-Islami*, Mesir: Dar al-Bab al-Halabi Wa Awladuhu. 1968.

Fahmi Huwaedi, *Tazyiif al- Wa'yi*, Kairo: Dar al- Syuruq, cet II, 1992.

Ibn Qayyim Al-Jawziyah *I'laam al Muwaqqi'in al-Rab al-Alamin*, Mesir: Dar al-Bab al-Halabi Wa Awladuhu, 1963.

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law,* Islamabad: International of Oislamic Thought and Islamic research Institut, 1994.

Al-Jurjawi, *Hikmah at-Tasyri wa al-falsafatuhu,* Bierut: Dar al-Fikr, 1963

Muhammad Khalid Mas'ud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* terjemahan oleh Yudian W. Asmin, Surabaya: Al Ikhlas, 1995.

Muhammad Said Romadlon al Buthi, *Dhowabit al Mashlahah fi al Syariah al Islamiyah*, Beirut: Dar al Muttahidah, 1992.

Muhammad Hasyim Kamali, *Prinsip-prinsi dan Teori Hukum Islam (ushul al-Fiqh),* Alih Bahasa Noer Haedi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al Syaukani: Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999.

Peunoh Dali, Menelusuri Pemikiran Mashlahat dalam Hukum Islam, dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Ramadhan Al-Buthy, *Dhawaabith al-Maslahah,* , terbitan Daar al-Muttahidah, cetakan kelima tahun 1990.

As-Shiediqqy, Hasbi, *Falsafah Hukum Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1968.

Al-Syatibi, *Al-Muwaafaqa fi Usul al-Syariah*, juz I, Damskus: Tt., 1956.

Satrai Effendi, ***Ushul Fiqh,*** Jakarta: Prenada Media, 2005

Sya'ban Moh. Ismail, *Tahdzib Syarah Al-Asnawi,* Mesir: Maktabah Al-Azhariyah Lia al-Turats., 1987.

Taufik Abdullah (ketua editor), *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jakarta, PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Alih bahasa Abdul Haris Bin Wahid, Sejarah Teori Hukum Islam, Jakarta: PT Rajawali Press, 2001.

Wahbah Zuhaili*, Ushul Fiqh al-Islamy,* Mesir: Dar al-Bab al-Halabi wa Awladuhu, 1967.

Yusuf Al-Qardawi, *Madkhal Ilaa Diraasah al-Syari-'ah al-Islamiah,* , Mesir: Dar al-Bab al-Halabi wa Awladuhu, 1967.

Yusuf Qardhawi, *_Al Qur'an dan Sunnah Referensi Tinggi Ummat Islam*, terj. Jakarta: Robbani Press, 1997 .

Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh Vesus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika,* Yogyakarta: Nawaesea Press, 2006.

Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah,* Juz, 1. Kairo: Dar al-Fikr, ttp

Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001

Akh Minhaji mengutip Disertasi Kuntowijoyo, *Social Change in an Agrarian Society, Madura,* 1850-1940.dan dimuat pada Jurnal Profetika.

Akh. Minhaji, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam (kerangka Metodologi)" dalam Jurnal *Dialektika Perdaban Islam: Dinamika,* Yogyakarta, Edisi Juli 2003

Ahmad Baso, *Postradisionalisme Islam Versus Neo Modernisme Islam,* (Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 10, 2001

Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: al-Mizan, 1999

A. Mughith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, Yogyakarta: LKPPSM, 1994.

Aminoto Sa'doelah, *Masa'ilnya Bahtsul Masa'il,* (Jakarta: Taswirul Afkar Edisi 10, 2001.

Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis Wacana Kesatuan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001

Greg Barton, Liberalisme Dasar-dasar Progresivitas pemikiran Abdurohman Wahid dalam, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara.* Hadi Permono dalam, *Penerapan Hukum Islam di Negara-Negara untuk Melayani Tuntutan Kemaslahatan* Surabaya: Aula, 1990.

Harjiyanto Y. Tohari, *Islam dan Realiatas Budaya*, Jakarta: Media Cita, 2000.

Hairus Salim & Nurudin Amin, *Ijtihad Dalam Tindakan: Pertanggungjawaban penyunting*, pengantar buku . MA. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*

Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Imam Putra, *Pembaharuan Fiqh di Mesir: Dari Kritik Formalisme Teks Menuju Kontekstualisasi*, (Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 8, 2000

Irsyad Jamzani & Syamsul Wathony, *Pluralitas Pemikiran Pesantren: Jalan terjal menuju tradisionalisme transformatif* , Surabaya: Laporan Penelitian eLSAD, 2002.

J.N.D. Anderson dan John L Esposito, Seperti dikutip dalam, Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press, 1999.

KH. Hasyim Asy'ary, *Qonun Asasi Nahdlatul Ulama*,(Semarang: Menara Kudus, 1971.

Martin Van Bruneisen, Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam *NU, Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara,*Greg Fealy, Greg Barton (ed), terj. Suady Dkk,Yogyakarta: LKiS, Cet I, 1997.

Marzuki wahid dkk (Penyusun), *Bercermin pada Munas Lombok: Cakrawala Fiqh Politik NU*, dalam *Dinamika Fiqh NU: Perjalanan Sosial dari Mukatamar Cipasung*

(1994) ke Muktamar Kediri (1999), Jakarta: KOMPAS & LAKPESDAM, 1999.

Marzuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghozali, *Kontekstualisasi Kitab Kuning*, Surabaya: Aula, Edisi Februari, 1999.

M. Deden Ridwan, *Membangun Kerukunan Teologi; Kehampaan Spiritual Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Media Cita, 2000Rifyal Ka'bah, *Formulasi Hukum Islam Di Lingkungan NU*, Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 5, 1999

Muktamar Nahdlatul Ulama, Dikutip dari Martin Van Bruneisen, *NU:Tradisi Relasi-Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LkiS,1994Riset Redaksi, *Fiqh Siyasah*: *Membangun Wacana Menyusun Gerakan*, Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 3, 1998.

M. Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.

M. Bisri Efendi, *Kebenaran itu Angan-angan*, Surabaya: Gerbang, edisi 02, 1999

Nur Cholis Madjid, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung Mizan, 1986.

_____, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung Mizan, 1987

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

Rumadi dalam, *Menebar Wacana, Menyodok tradisi; Geliat Mencari Makna Liberalisme,* Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 09, tahun 2000

Rumadi Dan Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas politik hukum Islam di Indonesia,*Yogyakarta: LkiS, 2001

Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS&Pustaka Pelajar, Cet I, 1994 .

Sumanto Al Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca pemikiran Hukum MA. Sahal Mahfud*, Jakarta: Taswirul Afkar Edisi 10, 2001.

Umar Sihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* Semarang: Dina Utama, 1996.

Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.

Al-Quran dan Terjemahnya, Jakarta: Proyek Pengembangan dan Penafsiran al-Quran, Departemen Agama RI, 1980.

Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif,* Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004.

Amin Abdullah, *Mendengarkan "Kebenaran" Hermeneutika,* Pengantar *Hermneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial,* yang ditulis oleh Fahruddi Faiz, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008

Amina Wadud, *Qur'an Untuk Perempuan: Meluruskan Bias Gender dalam Tradisi Tafsir,* Jakarta: Serambi, cet. Ke-1, 1999.

C. Geerzt, *Keluarga Jawa* (Terjemahan). Jakarta : Grafiti Press, 1983.

Carl. Joachim Friedrich, *Filsafat Hukum (Perspektif Historis*), Bandung Nuansa dan Nuansa media, 2004, hlm.239.(Terjemahan, judul asli " The Philosophy of Law in Historical Perspective" karya Carl. Joachim Friedrich, The University of Chicago Press; 1969).

Friedman, *On Concept Of Authority in Political Philosophy* , London; Oxford University, 1986.

Juhaya. S. Praja, *Filsafat Hukum Islam*, Tasikmalaya, PT.Lathifah Press, 2004.

Kadarusman, *Agama, Relasi Gender dan Feminisme*, (Yogyakata: Kreasi Wacana, cet. Ke-1, 2005.

Khaled M. Abau El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, alih bahasa, R Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, Alih Bahasa: Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2003.

Khalid Abou El-Fadl dengan Zuhairi Misrawi, dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus Luhulima, Achie Sudiarti,1995, *Bahan Ajar tentang Hak Perempuan*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.

Luhulima, Achie Sudiarti, Bahan Ajar tentang Hak Perempuan. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1995

Mansour Faqih dkk, "Posisi Perempuan dalam Islam: Tinjauan dari Analisis Gender", dalam buku, *Membincang*

Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam, (Surabaya: Risalah Gusti, 2006.

Mansour Fakih, *Analisis Jender dan Transformasi Sosial,* cet. Ke-1, (Yogyakarta: Penebit Pustaka Pelajar, 1996.

Mohammad Yasir Alimi, *Jenis Kelamin Tuhan Lintas Batas Tafsir Agama,* (Yogyakarta: Yayasan Kajian dan Layanan Informasi untuk Kedaulatan Rakyat (KLIK®), 200

M. Amin Azis, *Sekitar Kemiskinan dan Keadilan*, Jakarta, UI. Pers., 1987.

Mutamakkin Billa, Tesis tidak diterbitkan, *"Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam membongkar otoritarianisme hukum Islam",* (Program Pasca Sarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, *Fakultas Ushuluddin*, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

Muhammad Syahrur, dalam *Prinsip-Prinsip Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004..

M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritasrianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif" dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kirtis, Trasformatif, Praktis,* edisi perdana, Juli-Agustus., 2006.

Nashr Mamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender, Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, Alih bahasa Moch. Nur Ichwan dan Moch Syamsul Hadi, (Yogyakarta: Samha, 2003.

Nani Soewondo, *Kedudukan Wanita Indonesia dalam Hukum dan Masyarakat*. Jakarta, Ghalia Indonesia, 1989.

Syamsul Anwar, *Filsafat Hukum Islam* Jogjakarta, PPS. UII, 2007.

Sri Suhandjati Sukri*, Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender,* (Yogyakarta: Gama Media, jilid II, cet. Ke-1, 2002.

Wahbah az-Zuhaili, *Al-Quran Paradigma Hukum dan Perdaban*, Surabaya, Risalah Gusti, 1995

Al-Quran dan Terjemahnya, Jakarta: Departemen Agama, 1990.

Abu Zahrah, Tarikh al-Mazahib al_islamiyah, Juz, 1. Kairo: Dar al-Fikr, t.tp.

Amidi, al- *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1970.

Amin, Shiddiq, *Kumpulan Keputusan Dewan Hisbah Persatuan Islam,* Bandung: Persis Press, 2001.

Anwar, Syamsul, "Argumentum a Partiori, dalam Metode Penemuan Hukum" dalam *Sosio Relegia*, Vol. 1 No. 3 Mei 2002.

Asjmuni A Rahman, *Qaidah-Qaidah Fiqih*, Jakarta: Bulan Bintang, 1968.

Basyir, Ahmad Azhar, *Hukum Adat Bagi Umat Islam*, Yogyakarta: Nur Cahya, 1983.

Daud Ali, Muhammad, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Dawalibi, Muhammad Ma'ruf, ad-, *al-Madkhal ila 'Ilm Usul al-Fiqh*, Beirut: D±r al-Kitab, 1950.

Dawud, Iman Ab-, Sunan *Abi Dawud*, Bandung: Dahlan, tt.

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Djatnika, Rahmat, "Jalan Mencarai Hukum Islami Upaya ke Arah Pemahaman Metodologi Ijtihad" dalam Amrullah Ahmad dkk., *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasiona*l, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Efendi, Satria, "Maqashid al-Syari'at dan Perubahan sosial" dalam *Dialog* (Badan Litbang Depag No. 33 Tahun XV, Januari 1991), hlm. 29.

_____, *Ushul Fiqh,* Jakarta: Prenadamedia, 2005

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, alih bahasa E. Kusnadiningrat, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.

Hasab Allah, Ali, *Usul al-Tasyri al-Islami,* Mesir: Dar al-Ma'arif, 1971

Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, alih bahasa Norhaidi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Khallaf, Abd al-Wahhab, *'Ilm Usul al-Fiqh*, Cairo: Matba'ah Istiqamah, 1956.

Kholid Masud, *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, alih bahasa Yudian Wahyudi, Surabaya: al-Ikhlas, 1995.

Madzkur, Salam al, *al-Qada fi al-Islam*, Mesir: Dar al-Qalam, t.t.

Mertokusumo, Sudikno, *Penemuan Hukum Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Liberty, 2006

Mubarok, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002.

Muin Umar dkk, Ushul Fiqh II, Jakarta: Departemen Agama RI, 1986.

Muhammad Syah, Ismail, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

Qayyim, Ibn al-, *'Ilam al-Muwaqi'in al-Rab al-'Alaim*, Kairo: Dar al-Qalam, ttp.

Syahrur, M, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah al-Muashirah*, Kairo: Dar al-Insaniyyah, 1990.

Syarifuddin, Amir, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta: Prenada Media, 2003.

Syaltut, Mahmud, *Islam, Aqidah wa Syar³ah*, Cairo: Matba'ah Istiq±mah, 1980

Al-Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Ushul al-Ahkam*, Ttp: Dar al-Fikr, 1341 H.

Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.

Wahyudi, Yudian, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika,* Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2006

Yahya, Mukhtar dan Fathurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1986.

Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyyah,* Juz, 1. Kairo: Dar al-Fikr, ttp

Akh. Minhaji, "Tradisi Islah dan Tajdid dalam Hukum Islam" dalam *Profetika*, Jurnal Studi Hukum Islam, Yogyakarta: , 2001

Akh Minhaji mengutip Disertasi Kuntowijoyo, *Social Change in an Agrarian Society, Madura,* 1850-1940.dan dimuat pada Jurnal Profetika.

Akh. Minhaji, "Perubahan Sosial dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam (kerangka Metodologi)" dalam Jurnal *Dialektika Perdaban Islam: Dinamika,* Yogyakarta, Edisi Juli 2003

Ahmad Baso, *Postradisionalisme Islam Versus Neo Modernisme Islam,* (Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 10, 2001

Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: al-Mizan, 1999

Mughith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, Yogyakarta: LKPPSM, 1994.

Aminoto Sa'doelah, *Masa'ilnya Bahtsul Masa'il*, (Jakarta: Taswirul Afkar Edisi 10, 2001.

Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis Wacana Kesatuan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001

Greg Barton, Liberalisme Dasar-dasar Progresivitas pemikiran Abdurohman Wahid dalam, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara.* Hadi Permono dalam, *Penerapan Hukum Islam di Negara-Negara untuk Melayani Tuntutan Kemaslahatan* Surabaya: Aula, 1990.

Harjiyanto Y. Tohari, *Islam dan Realiatas Budaya*, Jakarta: Media Cita, 2000.

Hairus Salim & Nurudin Amin, *Ijtihad Dalam Tindakan: Pertanggungjawaban penyunting*, pengantar buku . MA. Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*

Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Imam Putra, *Pembaharuan Fiqh di Mesir: Dari Kritik Formalisme Teks Menuju Kontekstualisasi*, (Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 8, 2000

Irsyad Jamzani & Syamsul Wathony, *Pluralitas Pemikiran Pesantren: Jalan terjal menuju tradisionalisme transformatif* , Surabaya: Laporan Penelitian eLSAD, 2002.

J.N.D. Anderson dan John L Esposito, Seperti dikutip dalam, Amir Mu'alim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press, 1999.

KH. Hasyim Asy'ary, *Qonun Asasi Nahdlatul Ulama*,(Semarang: Menara Kudus, 1971.

Martin Van Bruneisen, Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam *NU, Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara,*Greg Fealy, Greg Barton (ed), terj. Suady Dkk,Yogyakarta: LKiS, Cet I, 1997.

Marzuki wahid dkk (Penyusun), *Bercermin pada Munas Lombok: Cakrawala Fiqh Politik NU*, dalam *Dinamika Fiqh NU: Perjalanan Sosial dari Mukatamar Cipasung*

(1994) ke Muktamar Kediri (1999), Jakarta: KOMPAS & LAKPESDAM, 1999.

Marzuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghozali, *Kontekstualisasi Kitab Kuning*, Surabaya: Aula, Edisi Februari, 1999.

M. Deden Ridwan, *Membangun Kerukunan Teologi; Kehampaan Spiritual Masyarakat Indonesia*, Jakarta: Media Cita, 2000Rifyal Ka'bah, *Formulasi Hukum Islam Di Lingkungan NU*, Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 5, 1999

Muktamar Nahdlatul Ulama, Dikutip dari Martin Van Bruneisen, *NU:Tradisi Relasi-Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LkiS,1994Riset Redaksi, *Fiqh Siyasah*: *Membangun Wacana Menyusun Gerakan*, Jakarta: Taswirul Afkar, Edisi 3, 1998.

M. Wahyuni Nafis, *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*, Jakarta: Paramadina, 1995.

M. Bisri Efendi, *Kebenaran itu Angan-angan*, Surabaya: Gerbang, edisi 02, 1999

Nur Cholis Madjid, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung Mizan, 1986.

_____, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Bandung Mizan, 1987

_____, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

Rumadi dalam, *Menebar Wacana, Menyodok tradisi; Geliat Mencari Makna Liberalisme,* Jakarta: Taswirul Afkar, edisi 09, tahun 2000

Rumadi Dan Marzuki Wahid, *Fiqh Mazhab Negara: Kritik atas politik hukum Islam di Indonesia,*Yogyakarta: LkiS, 2001

Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS&Pustaka Pelajar, Cet I, 1994 .

Sumanto Al Qurtuby, *Proyek Membangun Jalan Tengah: Membaca pemikiran Hukum MA. Sahal Mahfud*, Jakarta: Taswirul Afkar Edisi 10, 2001.

Umar Sihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran,* Semarang: Dina Utama, 1996.

Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN KALIJOGO

YOGYAKARTA – INDONESIA

DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Prof. Dr. Drs. H. Makhrus, SH., M.Hum, Lahir di Pemalang, 2 Pebruari 1968 adalah Guru Besar Ilmu Hukum UIN Sunan Kalijaga. Pendidikan ditempuh pada jenjang S1 pada Fakultas Syari'ah IAIN Yogyakarta, lulus 1992 pada jenjang yang sama menempuh program S1 pada Program Studi Ilmu Fakultas Hukum UCY lulus tahun 2014, Kemudian program Magister pada Ilmu Hukum UII lulus 1999 dan jenjang S3 pada program Doktor Ilmu Hukum UII lulus. 2011. Riwayat Pekerjaan dimulai Dosen tetap pada Fakultas Syari'ah dan Hukum; Dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Kajur Jinayah Siyasah Fakultas Syari'ah; Ketua Program Akselarasi Jurusan PMH 2010 s/d 2012 Dosen Luar Biasa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam 2012 s/d 2015; Dosen Luas Biasa Fakultas Teknologi Pertanian UGM 2001 sd Sekarang; Kepala Pusat Audit dan Pengendalian Mutu UIN Sunan Kalijaga 2013 s/d 2015 , Wakil Dekan Bidang Administrasi Umum, Kepegawaian dan Keuangan pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Ketua Komisi Fatwa dan Hukum MUI DIY , Auditor Halal LPPOM MUI DIY dan Dewan Pengawas Syariah pada Rumah Sakit Islam serta Lembaga Keuangan Syariah

Tulisan yang di tangan pembaca ini diawali dengan ide-ide transformasi pemikiran terhadap ajaran-ajaran Islam, Kosep ini sering diartikan sebagai dinamika hukum Islam. Dinamika hukum Islam mengarah kepada beberapa hal, seperti *pertama*, pembaruan hukum yang pada mulanya pernah . Transformasi hukum karena hukum *out of date* atau aktualisasi hukum dengan kreasi hukum baru. Dinamika dapat diartikan sebagai pembaruan karena perunbahan waktu, tuntutan zaman dan keadaan. Memperbarui hukum sebagai suatu dinamika, bukan berarti mengadakan hukum baru yang terhadapan hukum yang sudah ada, tetapi mengembalikan kepada tujuan dari hukum syara' (syariah), yaitu merealsisir kemaslahatan umat. Dinamika hukum Islam di Indonesia mengakui adanya *tajdid* (pembaharuan) tetapi tidak boleh melampui batas, artinya semangat pembaruan tidak boleh lepas dari semangat tujuan syari'at.

Dinamika hukum Islam di Indonesia merupakan suatu proses yang dinamik dan mengarah kepada pembentukan karakter dan penampilan baru terhadap suatu masalah atau peristiwa. Transformasi pemikiran di sini adalah kreasil pemikiran karena adanya dinamika waktu dan sosial. Transformasi pemikiran bertitik tolak dari pembaruan. Pembaaruan muncul transformasi pemikiran yang selanjutnya mnghasilkan transformasi sosial. Transformasi sosial adalah bentuk menivestasi dari aktivitas rekayasa sosial dalam suatu kehidupan bermasyarakat. Transformasi sosial adalah suatu proses yang sadar, bukan terjadi dengan proses alamiah. *Wallahu a'lam Bishawwab*.

Diterbitkan oleh:

Penerbit
IERPRO KREASINDO
Jl. Gondosuli No. 21 Baciro, Gondokusuman, Yogyakarta
Telp. 085100858540 - email : ierprokreasindo@gmail.com

ISBN 978-602-53965-2-6